第三部

中国の死生観

（古代・中世篇）

――中国古代・中世における“死者性”の転倒――

目次

序 ……156
第一章　死生観と死者儀礼を考える一般的枠組み ……159
　第一節　死の多面性・多元性・重層性・可変性：死生観の基礎構造 ……159
　第二節　葬送儀礼における矛盾する(ambivalentな)二つの傾向に関する諸理論 ……160
　第三節　二つの死に関するブロックの仮説 ……163
　第四節　死者の救済 ……166
第二章　先秦時代の霊魂観と他界観――祖先崇拝 ……169
　第一節　死者の二面性 ……169
　第二節　殷代甲骨文（紀元前13～11世紀）における祖先 ……171
　第三節　西周（紀元前11～８世紀）春秋（紀元前８～５世紀）金文における死者 ……173
　　（一）「天（帝）」と祖先
　　（二）天上他界
　　（三）祖先と親族構造
第三章　古代中国の儒教文献に記載された葬送儀礼 ……181
　第一節　『儀禮』葬送儀礼の大原則 ……181
　第二節　『儀禮』士喪・既夕・士虞による葬送儀礼の儀節 ……184
　第三節　『儀禮』所載の葬送儀礼の構成 ……186
　第四節　結語 ……196
第四章　戦国時代の“死者性”の変化――厲鬼 ……197
　第一節　戦国時代の楚の「卜筮祭祷記録」竹簡 ……197
　第二節　湖北省雲夢県睡虎地十一号秦墓『日書』甲種・乙種 ……206
　第三節　厲鬼および戦国時代の“死者性”の変化について ……210
第五章　戦国諸子思想の死生観 ……213
　第一節　魂・魄 ……213
　第二節　儒家における生と死の見方 ……218
　第三節　道家思想の死生観 ……224
第六章　漢代における死者祭祀と他界 ……232
　第一節　秦漢時代における祖先祭祀の変化 ……232
　　（一）宗廟の身分秩序表示機能
　　（二）漢代の祠堂と画像石墓
　第二節　天上（山上）他界と昇仙 ……235
　　（一）戦国～前漢期の昇仙モチーフと崑崙山
　　（二）後漢時代の画像石
第七章　秦漢時代における“死者性”の転倒 ……243
　第一節　告地文 ……244
　第二節　後漢建初四年(79CE)序寧簡 ……245
　第三節　墓券（買墓券・鎮墓文・鎮墓瓶） ……255
　第四節　初期道教における救済論 ……263

（一）問答体の教説の枠組み：「承負説」
（二）対話体・説教体の部分に見える死者世界
（三）『太平經』における死者
第八章　六朝「志怪」に表れる死者ならびに生者-死者関係――地獄の誕生――　……273
第一節　志怪における死者とかかわる話　……273
第二節　六朝前期（三・四世紀）の志怪における死者　……277
第三節　六朝後期（五・六世紀）の志怪における死者　……280
資料：六朝志怪における死者にかかわる話　……285
第九章　中国仏教における救済の思想　……306
第一節　仏教の地獄と天界　……306
第二節　盂蘭盆の歴史と文献　……307
第三節　地蔵・十王　……315
結論　……318

序

宗教を考える上で、「死」の問題が重要なトピックであることは言うまでもないが、同時に「死」の表象は極めて複雑で、多義的・多面的な様相を呈している。それは「死」に対する認識が不可避的に、人間が全体として如何なる存在であるか（人間観）、および宇宙全体の中に人間がどのような位置にあるか（宇宙論や救済論）という問題と切り離せないことに一つの原因があろう。もう一つには、「死」が個人の思索の対象である一方で、社会的なシステムでもあるという二面性を持つことが挙げられる。儀礼や祭祀に表れる「死」の表象は一定程度個人の思索を拘束するが、個人は社会の提供する表象をかなり自由に解釈していくことでバリエーションが生まれ、それが社会的システムとしての「死」を変えていく。

本研究では中国の古代・中世における「死」に対する思索と儀礼を題材とすることによって、そこに表れる全体的な人間観と宇宙観、およびその動態性を考える。死と死者にかかわる宗教現象（葬送儀礼・死者祭祀）が表明している価値観は何なのか、思想家の「死」に対する思索はそれとどのようにリンクし、あるいは乖離しているのか、宗教的な宇宙論や救済論の変化が「死」にかかわる思索と儀礼を変容させるダイナミズムなどが、ここで扱われる主題となる。

中国の古代と中世を較べた場合、死ならびに死者の有り様に関して、著者が勝手に「死者性の転倒」と呼んでいる現象が存在する。古代における死は、宗教的には祖先崇拝により特徴づけられる。祖先崇拝は親族関係に宗教的な意味を架け、死せる親族が死後も子孫を支配し続ける現象と要約できるであろう[1]。そこでは死者は聖なるものの象徴として強力な存在であり、神々の世界に由来する力を現世に流通させる宇宙の経営者であると同時に、現世の救済の担い手であった。しかし、死者は次第にその力を失っていくように見える。親族関係が宗教的意味を帯びる傾向は不変であったものの、死者は冥界で呻吟する惨めな存在となり、逆に子孫による救済を必要とする存在となっていく。つまり、「死」は宗教的表象としては死者供養（先祖供養）[2]の領域に属する傾向が顕著になってくるのである。

大局的には、この変化は成立宗教（仏教と道教）のものの考え方（宇宙観）の反映であると考えることは可能ではある。但し、中国の場合、仏教や道教が影響力を発揮する前に既に「死者性の転倒」が始まっていたように思われる。おそらく死と死者に関する考え方に変化が生じたために、旧来の儀礼規範の一部が充分に機能しなくなり、仏教や道教が新しい儀礼を導入することで、その状況に対応したと言うべきなのであろう。この儀礼（供養）は仏教や道教の考え方を基盤として提起されたものであるから、仏教や道教の考え方を入れた容器という側面はある。しかし、

---

(1)祖先崇拝について、著者は「死せる親族（主に尊属、擬似的親族関係を持つ者を含める）が子孫を支配する力を持っているという信仰、及びこの信仰に基づく観念と儀礼の体系」、または「ある個人（または集団）を支配する力を持つ霊的存在がその個人（または集団）らかの親族関係（または擬似的親族関係）により結ばれているという信仰、及びこの信仰に基づく観念と儀礼の体系」と定義する（拙著『「孝」思想の宗教学的研究』、二〇〇二）。

(2)言うまでもないが、「供養」とは本来「飲食物・財物などを仏・法・僧、または死者の霊などに供えて回向すること」（『広辞林』）、「父母・祖父母などを養うこと」「祖先の廟に食物を供えること」（『大漢和辞典』）であり、直接救済を意味する用語ではない。しかし、『広辞林』が「回向」（仏事を修めて死者の追福を祈ること）という語を用いているように、生者の行為が死者の幸福をもたらすという考え方が潜在している。ここでは「生者の行為が死者の状態や運命を左右することができるとする信仰、およびその信仰に基づく儀礼」として供養を捉える。

儀礼に携わる者たちは儀礼に込められた考え方を単に受動的に受け入れたのであろうか。また、その儀礼は古い時代の儀礼とは通底する点はないのであろうか。

一見正反対の方向を持つ祖先崇拝と死者供養が実際にはしばしば融合して存在することは広く知られている。典型的には日本の例であって、かつて、マイヤー・フォーテスはアフリカの祖先崇拝を論じた時、次のように日本についてコメントした。

「日本の宗教慣習や価値観をこの角度から（引用者注：*pietas*＝孝は祖先崇拝に限定的に現れるのか、親子関係に普遍的な要素であるのかという視点）研究したら非常に面白い結果を得られるのではなかろうか。この論文で扱ったような形での祖先崇拝は、日本には欠けているように思えるのだが思えるのだが、類似の慣行はみられるからである。」

マイヤー・フォーテス「祖先崇拝におけるpietas」

「アフリカ関係の資料を、中国や日本のそれと比較した時、我々は崇拝者の態度が重要な点で対称的なことに気づくであろう。アフリカの祖先に供儀や祈祷が捧げられるのは、主として犯した罪を償うためか、儀礼上の怠慢を埋め合わせをするためであった。……これに対し、中国や日本の場合、崇拝儀礼の主目的は祖先…を他界で安らかに満足させておくことにあるように見える。アフリカの祖先崇拝は生者を守ることに主眼を置き、中国や日本のそれは死者の慰霊に主眼を置くといってもよいのではなかろうか。」

同「W.H.ニューウェル編『先祖』への序文」(1)

更に明瞭に、ロバート・スミスは日本の祖先崇拝について次のように述べる。

「日本人は、先祖に［助けを求めて］祈願しているのだというのも当たらないし、だからといって先祖のために祈ってやるのだというのも正確ではない。現実において日本人は、死者がどのような範疇に属する者であるか、どのような儀礼の範疇の中で行なわれるか次第で、右に述べた祈りの両者、ないしは一方をやっているといえよう。」

ロバート・スミス、前山隆訳『現代日本の祖先崇拝』下、1983

中国においても、祖先崇拝と先祖供養は共存したまま（子孫が祖先を救済すると共に、祖先が子孫に福をもたらすという相互性）、主たる方向が祖先崇拝から先祖供養へ転化したのだということになろう（当然、その逆の現象もありえることになる(2)）。問題は、この転化が意味しているものは何なのか、なぜ変化は起こったのか、祖先崇拝と死者供養が共存する時、この二つはどのような関係で存在するのか、祖先とはどのようなイメージのもとに捉えられるのか、である。

祖先崇拝と先祖供養の共存は、この二つの概念が（一見相反するように見えながら）、本質上一体のものであることを示すと考えることは可能ではある。つまり、祖先と子孫の関係はそもそも相互的両面的であって、子孫が祖先を救済しなければ祖先は祖先たり得ない一方で、祖先となった死者の力によって子孫は依存するのであって、最初から死者と生者は相互的な関係にあるというわけである。ただし、そう考えた場合、死者が生者に対して有する宗教的意味の違い――死者はどのような存在（イメージ）として捉えられるのか――を充分に説明できない。子孫にとって究極的な力の根源なのか、それとも適当な儀礼によってお引き取りを願うような惨めで厄介な

(1)共に田中真砂子訳『祖先崇拝の論理』、一九八〇による。

(2)パトリシア・エブレイは宋代以後、凡そ十一世紀から宗族（大規模な父系出自集団）が祖先祭祀を核として発生してくる現象について、仏教の影響が強かった民間の墓祭りが同族意識を促進する要素となったという仮説を立てている。もし彼女の見方が正しいとすれば、仏教的な枠組みにおける先祖供養が祖先崇拝を発展される契機となったと言うことができるであろう。

存在なのか。

死者の崇拝と救済では、死者としての在り方、イメージ（本研究では、これを“死者性”という造語で表していきたい）は対照的であるが、宗教的世界観としてはそれ程変わらないと考えることも可能である。次章で述べるように、死という現象の基本的な在り方の中に死者を聖なるものとしての位置付ける普遍的構造が潜在していると主張する説がある。それによれば、死に関する儀礼は、何らかの方法で死者を聖なる力に結びつけることで、コスモロジーの中に位置付け、生者がそれを回路として聖なるものとコンタクトし、それを制御するメカニズムということになろう。死者の救済を主目的とする儀礼においても、死という領域を通して聖なる力との交流を可能にするようなメカニズムが働いていると考えることはできる。その場合には、死者は聖なる力の流れから排除されているために苦しんでいるのであって、聖性との繋がりを回復させることによって救済することで、人間が現実に存在する苦を克服する可能性と方法を象徴的に表示していると解釈できる。つまり、祖先崇拝が現実に存在する「悪」を説明し（しばしば祟りという形で）、それへの対処法を示す（しばしば祖先の怒りを宥めるための祭祀という形で）のと同様に、死者の「苦」は生者の「苦」の象徴であり、死者の救済は実は生者の救済に他ならず、「苦」の存在の中で人の救済が如何に可能であるかを開示する意味があることになる。但し、祖先崇拝においては祖先が主体的に「苦」の原因または運搬者であるのに対し、供養では死者は専ら受動的な媒体にとどまるのである。この対照的な“死者性”が存在するのは何に由来するのか、本来的に死の捉え方に二面性が内在しているのか、それとも社会の変化などが“死者性”の変化を生んだのかは、やはり問われるに価する問題だと思われる。

本研究では以上のような問題関心をベースにして、古代・中世中国の死と死者に関わる思想・儀礼について論じたいと思う。最初に、文化現象としての死の全体的な構造を俯瞰する（第一章）。次に殷・周・春秋時代における宗教的世界観の全体構造における死者の位置（第二章）、およびそれが葬送儀礼においてどう表現されているか（第三章）を論じる。続いて戦国時代に生じた死の捉え方の変化を、儀礼（第四章）と思想（第五章）の両面にわたって検討する。戦国時代に生じた変化は漢代の“死者性”の転倒に繋がっていくことになるので、漢代において祭祀・墓葬・他界観の諸点において基本的にどのような変化が起こったのかを概観した（第六章）後、具体的に文献に即して“死者性”の転倒現象の内実を検討する（第七章）。最後に、“死者性”の転倒現象の完成体ともいえる六朝時代の状況について、いわゆる志怪小説（第八章）と仏教の他界観と救済儀礼について幾つか考察する（第九章）。最後にまとめとして、死者救済の儀礼の全体的な構造を考えたい（結論）。

第一章　死生観と死者儀礼を考える一般的枠組み

第一節　死の多面性・多元性・重層性・可変性：死生観の基礎構造

本稿が死の問題の中のどの領域を扱うのかを明らかにするために、最初に死という現象全体がどのような系統の問題を含むのか、簡単な俯瞰を行っておきたい。脇本平也は『死の比較宗教学』（岩波書店、一九九七）中で、死が自分自身の問題となった場合、身近な人間の問題である場合、社会全体のシステムとして死を扱う場合で異なる様相を持つことを明らかにし、それぞれを「己の死」「汝の死」「社会的成員の死」と名付けた[1]。この三つの層は実は二つに、即ち個人の思索と感情のレベル（「己の死」「汝の死」）と社会全体が持っている死に対する考え方や行動規範のストック（「社会的成員の死」）に分けて考えることができる。両者の関係は後者が前者を一方的に規制するのではなく、社会的観念が個人に思索のオプションを提供することで、その方向性をある程度決定する一方で、個人はそれを基盤に独自の思索を展開していき、個人の思索が時代の潮流となることで社会的観念に影響していくといった、ダイナミックな関係を予想することができる。

社会的に共有された死に関する観念・規範も決して一元的ではなく、重層的・流動的である。大雑把に考えても、人間というものの構造が死によってどう変容するのかに関する思考もあるし（宗教的には霊魂観のレベルといえる）、生者から死者への移行はどのように達成されるか（葬送儀礼のレベル）、死者は死後どのような状態にあるのか（他界観のレベル）、死者と生者はどのような関係を持つのか（死者崇拝・死者儀礼のレベル）などが区別されうる。このように整理すると、観念のレベルと行為（儀礼）のレベルが混在するが、言説や思想のみが死の表象を構成するのではなく、死や死者をめぐる儀礼も、そのプロットの分析を通して抽出できるような一定のストリーを持つと一応仮定することができ、その中には死に対する論理が潜在していると考えるべきであろう。勿論、これらのレベルは単純に区別できるものではなく、実際には複数の要素が複合して儀礼なり観念なりを構成することが多いと思われる（例えば、葬送儀礼が必然的にある他界観を基盤にするということはあるだろう）。また、ある文化が特定のテーマについて矛盾のない一貫した考え方を持っているとは限らない（例えば、言説レベルでの他界観と儀礼が表明している他界観が矛盾するというケースは考えられる）。これらの諸要素は時代に変化すると共に、同時期に多様な観念が共存する傾向も強いのであって、結果として様々なレベルで多様な考え方と行動のオプションが用意されるはずである。

通常、宗教的な死生観という場合に想起されるのは、死を越えて存続するものがある（死後存続）という、科学的思考法と相容れないと考えられるような考え方だと思われる。しかし、いわゆる伝統的な死生観においても、死後存続の考え方が唯一であったわけではない。死後存続を認めないか、または認めたとしても重視しなかった宗教伝統も相当に一般的なのであって[2]、死後の世界を想定する宗教伝統においても、死後の世界それ自体が重要なのではない。重要なのは死と

---

(1)「己の死」「汝の死」という用語はAries, Philippe、*L'homme devant la mort*. 1977（成瀬駒男訳『死を前にした人間』、みすず、一九九〇）に基づくが、内容的には直接の関係はないと考えるべきであろう。

(2)このことについては拙稿「死の先にある未来――宗教的終末論における滅びと望み」、（東京大学公開講座『未来』、二〇〇二）で論じた。

いう言葉を用いて理想的な生について語り、それを実現する手段を開示することである。我々は表面的な言説に限定されることなく、他界観や霊魂観に込められた真のメッセージを解読する必要があるのであり、そのことは儀礼分析についてもおそらく当てはまる。

第二節　葬送儀礼における矛盾する(ambivalentな)二つの傾向に関する諸理論

「社会的現象としての死」が全体としてどのような構造を持つものについては、諸文化における死生観は極めて多様であるにせよ、その中には一定の共通構造のようなものが存在することが指摘されている。それが相矛盾する傾向が併存している（ambivalent）ということである。即ち、死者を悼み、蘇生を願う一方で、死者の再来を嫌い、追放しようとし、死体を破壊する一方で、それを保存しようとし（大林太良『葬制の起源』、一九七七）、死との接触が生命に悪影響を及ぼすとされる（穢れ）一方で、葬送儀礼は生殖や生産に関わる要素が多く用いられる、などである。

上述した脇本平也（『死の比較宗教学』、144～153、166～183頁）も、この現象を“おかげ”と“たたり”として要約している。それによるなら、死は死は本人の意図に拘らず命を奪う意味で、理不尽な暴力である（この暴力は自然にだけではなく、交通事故・人災・いじめ・戦争による死が示すように、社会にも由来する）一方、社会は個人を犠牲にすることで成立する（戦争による死の場合は最も明瞭であるが、究極的には個々人の消滅が社会全体の存続を保証するという意味で）以上、あらゆる死は犠牲としての性格を帯びる。社会はこの犠牲に対し報償して感謝を示し（“おかげ”）、その恨みには慰撫して慰める（“たたり”）のであり、この両義的交流は社会と個人の間だけでなく、個人相互間にも成立すしている。犠牲をめぐって社会と個人の間に展開される関係を、死者に対して展開するのが死者崇拝であり、それは「相互否定（恨みと祟り）と相互依存（感謝と恩恵）という矛盾ないし両義性」によって特徴づけられるのである。

一見極めて明らかなように、脇本説はフロイド説に類似した説明である。フロイド（Freud, Sigmund 、1856～1939）は *Totem und Tabu*（1913、「トーテムとタブー」『フロイド著作集』巻３、人文書院）の中で、宗教の起源に関する心理学的理論を提示して、次のように言った。人は全ての身近な人間に対し相矛盾する感情、即ち愛情(affection)と憎しみ(hostility)を抱くが、その人が死んだ時、悲しむと同時に無意識の中でその死に満足する。その無意識の憎しみに対応して自分がその死に対して責任があるのではないかという自責の念(reproach)・罪の意識(guilt)と死者への恐怖が生まれ、自分の死者に対する憎しみを死者の自分に対する憎しみにすり替える(projection)。かくして悪意ある死者（死霊）の概念が生じる。このレベルではアンビヴァレントな感情は全ての人間関係に偏在するのであり、何故親という存在だけが神格化されるのかは説明しない。そこで太古の時代に「父」が全ての権力と女性を独占している時代があり、息子たちが嫉妬から父を殺すという事件があったという疑似歴史的な説明を持ち出し、「父殺し」後の罪の意識から「父」を神格として崇める儀礼と近親女性への接近を禁止するタブーが生まれ、神格としての「父」がユダヤ・キリスト教的な「父なる神」のイメージへ投影されると論じる訳である。死の現象におけるアンビヴァレント性を普遍的に解釈する枠組みを提供する点においてフロイド理論は魅惑的だが、明らかにユダヤ・キリスト教中心であり、アンビヴァレント性が普遍的に彼が論じた筋道で「父なる神」に結びつくのか、疑問は残る。

別の視点から死者の矛盾する二属性を説明する議論として、ロベール・エルツ（Hertz,　Robert,

“Contribution à une étude sur la représentaion collective de la mort”, *Année Sociologique* 10, 1907。吉田禎吾ほか訳『右手の優越：宗教的両極性の研究』「死の宗教社会学：死の集合表象研究への寄与」、垣内出版、一九八〇）が提出し、ハンティントンとメタカーフ（Huntington/Metcalf, *Celebrations of Death: the Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge Univ. Press, 1979。池上良正ほか訳『死の儀礼：葬送習俗の人類学的研究』、未来社、一九八五）が発展させたものがある。彼らが注目したのは、インドネシアでかなり一般的に行われている複葬（二重葬とも言う）と呼ばれる特殊な葬式である。これは一人の人間について二回葬式を行うもので（一度死体を葬り骨化した後、骨をもう一度葬る）、ここではハンティントンとメタカーフの研究で触れられている事例を二つばかり紹介したい。

ボルネオのベラワン族では、死体は一・二日、特製の椅子に座らされて陳列され、その後、棺または壷に収められる。死者は精霊（*bilĭ*（ビリ） *lətə*（ルタ））に姿を変え、死体の傍に存在すると信じられる。死者は惨めで悪意を抱いており、死体と死霊は恐怖の対象となる。死者を慰めるため、連日通夜が行なわれ（同時に死体を守る）、未亡人は死体の隣に仮設された小屋の中に監禁される（死者の生者に対する攻撃性を象徴している）。四〜十日後に木製の台座などに保管され、最初の葬儀は終了する。第二の葬儀は*nulang*（ヌラン）とよばれ、死後八ヵ月〜五年後（ばらつきが大きいのは第二の儀礼は出費がかさむため）、骨を取出し洗浄、十日程の大宴会（乱痴気騒ぎを含む）、最後の夜に死者の精霊を「死者の国」に送り出すための歌が歌われる。死者の国はベラワン族の先祖が棲んでいたとされる川の上流にあり（始原の時間への遡及）、死者は先祖と一体化することが示される。逆にいうと、第一の葬儀から第二の葬儀までの間は、死者は未だ死者の国に行っていないことになる。最後に骨は華麗な彫刻を施された木柱上部に安置される。

セレベスのトラジャ族では、死体は粗末な小屋に保管され、奴隷をつけて腐敗液を拭き取らせる。未亡人の監禁など、服喪はベラワンと同じ特徴を持つ。死者は死霊（*angga*（アンガ））となり、下界に行くが、執拗に戻ってきては生者を災禍で悩ます。二・三年ごとに盛大な二次葬が行なわれ、遺骨は棺に収められて死者の肖像と共に洞穴の共同墓地に安置される。この時、シャマンが死霊を呼び出して下界への最後の旅立ちを行なうように諭すという儀礼が行なわれ、死霊は下界で親族と統合し、「尊い祖先」になり、守護霊になるという。

エルツは、複葬は死体の状態（腐敗・骨）を用いて死者の霊魂の状態と遺族の状態を表示する意味があると指摘している。即ち、第一次葬は生物体としての人間に起こった死という状況に対応するものであり、そこでは死体を処理することが最大の目的となる（死体は勿論、腐敗し始める、破壊）が、上に挙げた事例が示すように、死者は恨みを持って死体の周りを彷徨っており、死者の遺族にとって死の穢れが最も危険な時期である。死体の腐敗が完了し、骨になってしまえば、それ以上の変化は起こらず安定する。その段階で行われるのが二次葬であり、安定した骨の状態によって今や死者が死者として安定したこと、即ち他界へ旅立ち、遺族にとっては危険な存在から恩寵をもたらす祖先になったことを示すのであり、墓はその物質的象徴であると言える。一次葬と二次葬の間が死体の腐敗が進行すると共に、死者が安定したステータスを獲得するまでの移行期間であることは言うまでもない。

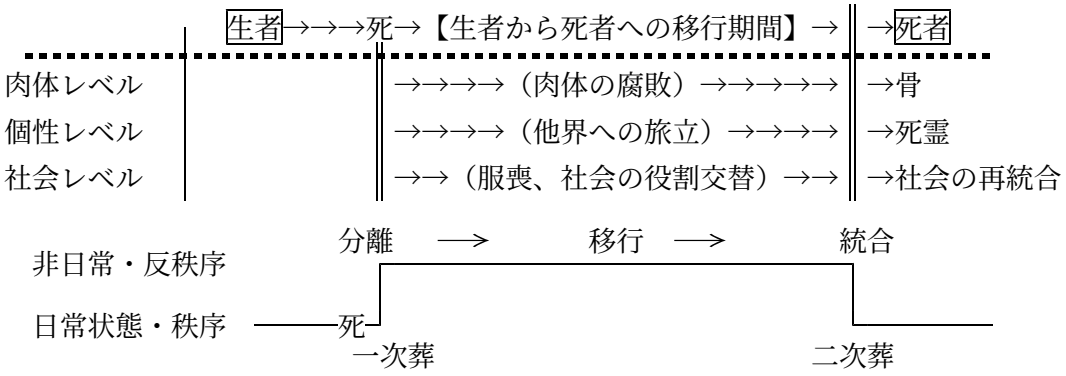
この分析から分かるのは人間存在は本来的に重層的な構造を持ち、それに応じて葬送儀礼も重層的な意味を担っているのだということである。第一に人間には肉体としての物質的側面があり、第二に個性を持った存在であり、第三に社会的役割を担う者としての社会的存在である。死はその全ての面について存在を消滅させる。死体は腐り、故人と密接な関係を持った人々はかけがえ

のない人格を失ったことを悲しみ、社会の人間関係のネットワークには欠落が生じる。葬送儀礼はこれら三つの側面を同時に、相関連した形で表示する。ただし、この三側面は一致するわけではない。肉体の処理は例えば火葬という手段を使えば短期間で可能かもしれない。しかし、遺族の悲しみが薄れるのにも、故人が担っていた社会的役割が交替するのにも一定の時間を必要とする。複葬はその時間を腐敗しつつある死体と骨という目に見える象徴を使って表示している。一次葬と二次葬に挟まれた期間は、故人の個性の象徴である霊魂が未だに生々しく感得され、遺族の悲しみと拒絶は最も強い。悲しみが完全に癒されることはないにせよ、死を現実として受け入れるようになって、死者は完全な「死霊」として他界に落ち着ける。同様に社会もこの移行期間の間に一人の人間の消失という痛手を受け入れて、社会的関係の再構成に向けて動き出すのである。

簡単に言うのなら、葬送儀礼は生者から死者へ移行する儀礼なのだが、この移行が完了するには一定の時間がかかる。このように一人の人間が人生の過程で新しいステータスへ移行することを表明する儀礼のことを通過儀礼（initiation）と言う。葬送儀礼の場合、死者は生きてはいないが、それでも死者というのが周りの人間にとって、社会にとって一つの存在（人格）として意識されている限りにおいて、葬送儀礼も一つの通過儀礼である。そして、ファン・ジェネップの古典的な研究（Van Gennep, A. *Les Rites de Passage*, 1909。『通過儀礼』、弘文堂、一九七七）やヴィクター・ターナーの研究（*The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, 1967）によって、通過儀礼にはある共通の構造が存在することが明らかにされている。即ち、それは下図に示したように、古いステータスを失い、新しいステータスを獲得するまでの移行の期間は、どっちつかずの曖昧な期間であり（境界性、liminality)、それは個々人の属性が厳密に規定されている日常的なあり方・秩序から逸脱した状態として、一種の非日常・反秩序として表れる可能性が高いということである。葬送儀礼の場合も、この移行の期間には死者は生きていないが、かといって完全な「死者」でもない、一種の “境界 ”領域にある。換言するなら、死者というのは、そのステータスが確立した安定したものと、未だ安定するに至っていない移行期間にあるものの二種類があると言ってもよい。後者の意味での死者は、日常的な秩序に対立する危険な存在であり、穢れと悲しみと恐怖により特徴づけられる。

人間存在の三側面　　葬送儀礼の三側面

・物質的側面＝肉体 ……死体の処理
・個性的側面＝個性を持った存在としての人間 ……故人と関係を持った人々の愛情と悲嘆
・社会的側面＝社会的役割を担うとしての人間 ……社会的関係の毀損の表現と関係の再構成



第三節　二つの死に関するブロックの仮説

この死の二つのモードということを通して、葬送儀礼が普遍的に有している構造を論じた理論として、モーリス・ブロックが一九八二年に出版された論文集（Bloch, Maurice and Parry, Jonathan ed. *Death and the Regeneration of Life*, 1982）の中で発表したものがある（Bloch, Maurice. “Death, Women, and Power”）。ブロックの基本的な問題関心は、死という破壊と対立するように見える豊穣(fertility)と再生(rebirth)の要素が葬送儀礼において結びついているのは何故なのかという点であり、彼はそれをマダガスカル中央部のメリナ族の事例に基づいて論じている。メリナ族は一定エリアの土地に居住する内婚的親族集団が社会の基盤となっているような社会で、親族集団の恒久性と統合はその集団の死者の骨を収めた墓により象徴されると同時に、墓は農作物の豊饒や生殖の多産をもたらす祖先の恩寵(blessing)が流れ出す源でもある。従って、墓によって象徴される集団の統合が至上の価値であり、個々の家庭はそれと対置される個別性・分裂を表すものとして、倫理的には否定的な価値を帯びる。そして家庭が女性の領域であるのに対し、墓は男性の領域とされる。

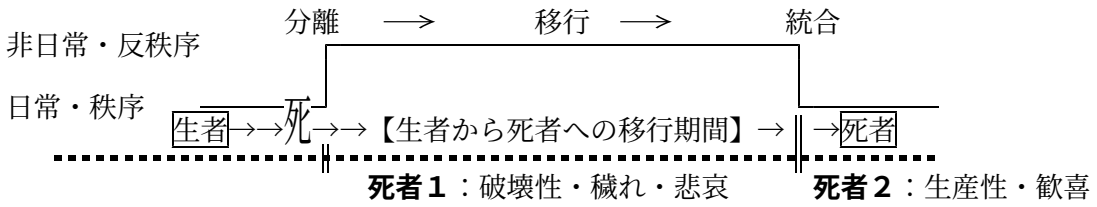
メリナ族も複葬（二重葬）を行うが、最初の葬式で死者は死んだ場所（所属する親族集団の居住地から遠く離れていることもある）に個別にシンプルに埋葬される。それは当然、悲哀と自虐行為・穢れで特徴づけられるが、重要なのは悲哀を表現し、死者の穢れを引き受けるのは女性の役割だという点である。死の数年後に行われる二回目の葬式（*famadihana*（ファマディハナ））では、埋葬した死体を掘り返し、腐りかけの肉と共に骨を布に包んで、親族集団の墓へ行進する。墓に到着する前の日に、一種の通夜が行われ、骨は女性によって守られる。次の日、女性が骨を墓まで運ぶが、この時男性が女性を追い立てるという一種の虐待がなされる。この時点までは雰囲気は悲しみと死体の穢れに対する恐怖に彩られているが、女性が遺体をかついで墓の周りを数周した後、祖先の恩寵を請う演説がなされると、雰囲気は楽しさ・栄光・興奮へ一挙に転換し、女性に代わって男性が遺体を担い、彼らは骨が粉々になるまで放り投げる（これは一種の遺体の虐待である）。最後に骨は男性によって石造りの墓に収められ、儀礼は終了する。

この儀礼をブロックは次のように分析する。まず、死または死者が人間の生殖や自然の生産をもたらすとする考え方は、人間の生命というものが一定の量を持つ宇宙の生命力の一部であり、個人が死んで宇宙の生命力に回帰することで新たな生命が生まれることが可能になる、死があるから誕生がありえるという感覚（ブロックはこれを「限定的資源としての生命」という考え方と呼ぶ）に基づいている。その上で、死は本質的に社会の秩序を破壊するものであり（第一に、死は社会の一成員を消失させるというダメージを与え、第二にいかなる人も死ぬ時は一人でなければならないという意味で、死は個人的であり、集団性を否定する、第三に死は社会によっては制御不可能であるという意味で、その能力を否定する）、社会はその存在自体を容認できない。しかし、死の事実自体は否定できない以上、社会はそのような自然の死（反-社会的死）に対立するもう一つの死――社会的「死」を人工的に設定し、二つの「死」を軸とする象徴体系を発達させる。メリナの例で言えば、自然の死には腐敗する肉、穢れ、個人性、悲しみ、女性性が結びつけられ、社会的死には永遠なる骨、祝福、集団性、喜び、男性性が結びつけられる。一言で言えば、自然的死は破壊、自然、反秩序を、社会的死は生産性、文化、秩序を表すと言える。その上で、儀礼において意図的にこの二項対立のシンボリズムを強調し、最初に自然の死を演出した上

で、それが社会的死により打倒される様を演出する（それが女性や遺体の虐待として表現される）ことによって、社会の死に対する制御可能性を主張し、死が内包する反社会性を否定するのだと。

反-社会的死：肉－腐敗－穢れ－個人性－悲哀－女性－破壊－自然－反秩序
　　｜　｜　｜　｜　｜　｜　｜　｜　｜
社会的死：　骨－永遠－祝福－集団性－歓喜－男性－生産－文化－秩序

ブロックの仮説を敷衍するなら、死・死者には本来二つあるのである（下図参照）。そして、この二つの死の設定という戦略は、個々人が有限な存在でありながら、社会は永続しなければならない（するべきだ）という本源的なあり方（矛盾）の反映である。「もっとはっきり言えば、社会こそが個人を生むのであって、その逆ではないという有名なデュルケームの直感を逆にして、社会こそが反個人を生むのであって、それ故にこそ集団という幻想が生まれるのだ、と言うことができるであろう。」社会が存立していくためには死が存在することは容認されない。危険な死は「飼い馴らし」、安定した「生命の源」としなければならないのである。その構造の中で一定の儀礼期間を経由した後の死者が生産性の源とされる可能性が高く、これが死者崇拝・祭祀という、葬送儀礼の終了後も死者が恒常的に儀礼の対象になる現象が生じる理由である。そして、この構造はマダガスカルだけではなく、また複葬を行う文化だけでもなく、普遍的に存在するということになる。



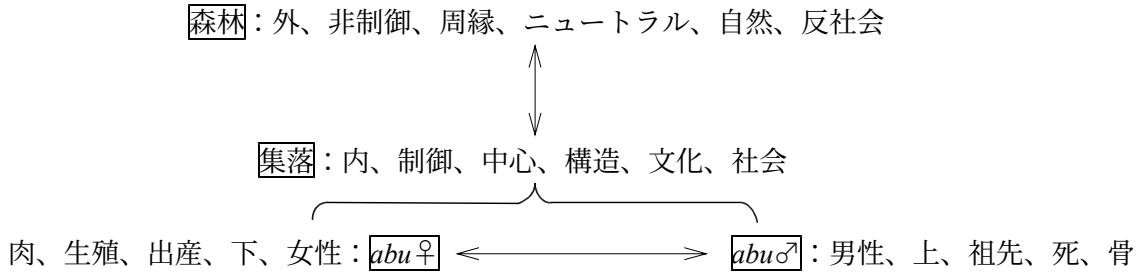
ブロックの理論は死をめぐる現象の矛盾した性格を説明する上で相当に魅力的な説であることは間違いない。それは本研究が課題とする“死者性”の転倒現象（力ある死者／惨めな死者）に対しても、一定の理解の枠組みを提供するであろう。但し、同時に幾つかの点で疑問が残る。最大の疑問は、二つの死の設定が普遍的であるとして、現実には死者が恒常的に信仰の対象とならないような文化が極めて広範に存在することをどう説明するかである。つまり、文化によって二つの死のどちらかに重点を置くかが違うという多様性はなぜ生じるのかという疑問であるが、この問題は次節で扱うことにして、先ず、死者が生産性の源に結びつけられるとブロックは言うが、それがどのように結びつけられるかは、その文化の世界観に応じて違っていることを指摘しておきたい。

【クワイオ族の事例】

ロジャー・キーシング（Keesing, Roger. *Kwaio Religion*. 1982）はソロモン諸島マライタ(Malaita)島のクワイオ族に関するモノグラフを発表しているが、そこでは死者が生産性と結びついていつにしても、それが生産性の唯一の象徴ではない。クワイオで土地の所有単位となっている集団はファヌア(*fanua*)と呼ばれ、その場所を最初に開墾した者を始祖とする双系の子孫から構成される。各ファヌアには中央の集落を中心として、上下両方向に配置された二元的なシンボリズムがクワイオ宗教の軸となる。集落から見て上（高い）方には男性小屋(men's house)があり、更に上方には始祖を始め双系の祖先(*adalo*)を祀る社(*ba'e*)があり、そこには墓場と「聖なる男性小屋」(sacred men's house)が附属している。ここは男性領域を構成する。一方、集落より下（低い）方には月経

小屋（月経期間に女性が籠もる）があり、その更に下方には出産小屋がある。言うまでもなく、ここが女性領域になる。この社会の最大の宗教的タブー（*abu*）は、女性領域と男性領域の接触・侵犯であり（男性が月経小屋に入る、月経中の女性が祖先の社に近づく、など)、タブーの侵犯があると、ファヌアに「力」を与える（*nanama*＝マナ化する）ことにより、子孫を悪霊から守護していた祖先は怒り、その保護の力を引っ込めるので、ファヌアは森林に居住する悪霊(wild spirit)の力に曝され、災いがおこる。祖先の怒りは供犠によって宥められなければならない。

この構造を女性＝「穢れ」(pollution)と、男性＝「神聖」(sacred)として解釈することは可能であるが、キーシングの見方は女性領域と男性領域は共に神聖なのであって、ただ両者は全く対照的で対立的な力を表す、従って領域の侵犯が穢れとされると理解する。即ち、男性領域の力は死（死者）と結びついた破壊的な力であり、同時に農作の豊饒をもたらす生産的な力である（ここまではブロックの二つの死の説明は旨く当てはまる)。それに対し、女性の力は出産と結びついた、即ち人間の生殖としての生産力である。「悪」はむしろ集落外の森林からもたらされる。図示するなら、次のような、二重の二項対立が存在していることになる。



祖先を宥める供犠は、豚を火葬にする、一種の擬似的な葬送として行われる。葬送儀礼自体は二重葬であり、最初の埋葬の後、喪主(taboo keeper)は祖先の社(*ba'e*)に付設された「聖なる男性小屋」に百日間隔離（服喪）する。この間、喪主は次第に脱聖化し、服喪期間の終わりに死者の骨を掘り出して祖先の社に納骨した後（同時に死者の魂は死者の国Anogwa?uに出発するとされる)、集落に戻って女性たちを祝福する。この喪主によって散布される死者の力が農産を促進し、蓄積された財物で「死者の饗宴」が行なわれ、死者が共同体を「マナ化」(*nanama*)することが祈られる。つまり、死者（祖先）は「死の力」(生産性)への扉になっているのであり、葬送儀礼と供犠は共に死の力と接触し、それを集落の中に持ち帰ることを目的としていると考えることができるだろう。

クワイオの例では、一定期間の間に死の汚れが生産性に転化され（それが二重葬により象徴)、その力が共同体を活性化する点ではブロックのモデルが当てはまるのであるが、女性の力（生殖力）が死の力と対になっているため、死が女性性と結び付けられない。むしろ、死者のもたらす力は女性原理と男性原理の相補・対立という全体的な世界観の中に位置づけられることを意味を持っているといえる。

【ルグバラ族の事例】

次ぎにジョン・ミドルトン（John Middleton “Lugbara death”, *Death and the Regeneration of Life*）の記載に従って、ウガンダのルグバラ族において死者が単独で聖性を担うのではなく、人間と遍在的な聖性を繋ぐ回路として（換言するなら、人間が生産性の根源に繋がっていることを表すメ

タファーとして）死者が用いられていることを示しておきたい。

ルグバラ族は父系出自集団（リニッジ）を中心にする社会であり、集団のリーダーによる祖先崇拝が最も重要な宗教行為となっている。そこでは人はオリンディ、アドロ、タリ、アヴァという四つの魂を持つという。オリンディ(*orindi*：soul)は親族集団のステータスに応じたものであって、女性は持たない。この魂は死後に祖先(*ori*)に転化して崇拝の対象になる。アドロ(*adro*：spirit)は邪術のような反社会的な可能性のものを含めて、人間の持つ「力」を表すもので、女性の生殖力などがそれにあたる。この魂は死後には野原に住むとされる。タリ(*tali*：personality)は死後は親族集団の全体性に埋没して消滅するとされる。この魂は人間の集団への帰属性を象徴するものだといえるだろう。アヴァ(*ava*：息)は死によって霧散するとされる。世界中にかなり普遍的に見られる生命力を表すものと考えてよい。

当然、関心を引くのは、オリンディとアドロという二つの魂の関係である。興味深いのは、天空に住む創造神もアドロ（ミドルトンは区別するためにAdroと表記する）と呼ばれることである。つまり、アドロ(*adro*)はそれ自体は善悪無記の、遍在的な聖性(Divinity)の概念であって、社会（男性中心の親族集団）により制御されることにより生産的な力となり、制御できなければ破壊的な力となる。死は外在するアドロ(*adro*)の介入により起こるとされる。一方、死後に祖先となったオリンディ(*orindi*)は世代が経過するごとに格が上がり、同時に、その社も「内」から「外」へと移動し、最終的には野原の聖性(Adro)と融合するとされる。

ここからルグバラ族は人間というものを二元的な存在として――即ち、自然に由来し、制御困難な「力」（それは情動なども含む）の側面と、秩序を有する社会に存する存在としての側面――認識していると推測することができよう。

オリンディ――内：住居、ヒエラルキー、権威、生
アドロ――――外：ブッシュ、混沌、無秩序、死、聖性（創造神）

死により、人間はこの二つの要素に分解するが、両者には連絡が存在し、それが死者の力とそれを制御する可能性を保障していると考えられる。アドロの側面により死者は遍在的な力と結びつき、オリンディの側面によりその力を破壊的にならない形で社会にもたらすことが可能になる。

つまり、ルグバラ族では、死者（祖先）の力を保障するのは遍在的な「聖性」であり、死者は（あらゆるレベルで）人間と「聖性」を結びつけるための媒介者として存在しているのである。ここから、死者は、当該文化の全体的なコスモロジーの中に位置付けられ、生者が「生産性の源」と連絡する回路となっている、あるいは漠たる「生産性の源」に死者のラベルを貼ることによって操作が可能になっていると言うことができる。

第四節　死者の救済

先にも述べたように、ブロックの仮説は二つの死の現象と、その中で死者が「聖性」と結びつく構造を旨く説明している一方で、普遍的に妥当なモデルであるか疑問は残る。問題は死者が「聖性」と結びつかない場合をどう説明するのかという点であろう。ブロック自身は、死者と豊饒性の結合のメカニズムが発動するか否かは、豊饒性と結び付く適当な象徴が死者以外に存在するかどうかによると言う。彼はキリスト教の二元的他界観（審判）における救済の問題について「幾つかの葬送儀礼は、上で区別した二面のうち片方、即ち汚れと悲嘆の側面しか含んでいない。永

遠性と豊穣さの側面は殆ど欠落しているのである。ヨーロッパの葬送儀礼は殆どこのカテゴリーに属するようであり……この違いはおそらくこれらの社会では生産性と連続性の源が異なる仕方で表現されているということから説明できるであろう。ここで検討してきた社会では生産性の源は人間の中にあるものとして表現されている。（それに対して）ヨーロッパの…イデオロギーでは創造性(creativity)は神もしくは資本という人間外的(extrahuman)な神に帰属するのである」（前掲二二九頁)。

しかし、生産性を支配する力の根源が「人間外的な神に帰属」する時だけに、死者が生産性の力を喪失すると言えるだろうか。ブロックの議論を図式的に整理・敷衍するなら、

［前提］死それ自体の在り方から、二つの死・死者という普遍的な構造が存在する。そして、
ⓐ超絶的な神の存在が信じられ、生産性と死者が結合する必要がない（即ち、神の絶対的基準によって死者が一方的に選別される型の他界観）場合、
ⓑ死者は二つの死の一方、破壊性とのみ結合し、惨めで汚れた存在と考えられ、
ⓒ惨めな死者を超越的な力が救済するという考え方、およびそれを可能にする供養儀礼が成立する。

ということになろう。しかし、この［前提］が常にⓐ死者と「聖性」の断絶を帰結するとすることは、彼が例としたキリスト教の歴史においても聖人崇拝・聖遺物崇拝という形式の死者崇拝が「人間外的な神」と矛盾なく並立したことからも説得力に欠ける。アリエスによるなら、中世前期には最後の審判の時に聖人（それ自体、死者の一類型である）に連なって天国に行くことを希望して教会に葬られた（つまり、聖人が死者と神を媒介していた）が、中世後期に死後直ちに審判がなされると信じられるようになると、死者の救済が現実的な問題となり、死者はミサ（救済儀礼）を求めて教会に集まったのであって、ここからは死者の救済の問題は、神概念よりも、他界観（天国と地獄）の影響が強いという観察が可能である。(1)

同様に、世界観（他界観を含む）の何らかの変換が“死者性”の転換をもたらすことを示唆するものとして、日本を題材にした池上良正の一連の研究がある（「ねたむ死者と日本仏教――仏教説話集を中心に」、2001年６月の発表論文。「『沙石集』『雑談集』に見る仏僧と憑依」、2001年９月日本宗教学会における発表論文)。池上は古代末期～中世の日本において、生者－死者の交流を規定する、以下の二つのシステムが存在したとし、

・在来の［祟り－祀り／穢れ－祓い］システム……個別的・直接取り引き
・仏教の影響により形成された［供養／調伏］システム……普遍主義的

［祟り－祀り］システムでは死者が執着する対象に対して直接的に力を行使することで祟りが生じ、その死者を直接に慰撫することで解決が可能であると信じられる（御霊信仰のように、祟りの原因を祭り上げることで祟りの力を恩寵の力に転換する型。脇本の言う〈おかげとたたり〉類型）のに対し、仏教が持ち込んだ［供養／調伏］システムは念仏・陀羅尼などを「呪文」として用いて、妬み苦しむ死者を成仏に導くことで、祟りを調伏する。そして、「民衆布教の末端を担う当時の仏教的なエイジェントたちが、輪廻転生や追善回向などの理念を巧みに操りながら、仏教的［供養］システムを人々の意識の深奥部へと根付かせる際に利用した、唱道のテキスト」としての仏教説話集に注目し、その中では死者の祟り自体は否定されず、むしろ「輪廻転生」「追善供養」という普遍度の高い救済思想を用いて死者の祟りの意味を変換し、［供養／調伏］シス

(1)Aries, Philippe, *L'homme devant la mort*. 1977.（成瀬駒男訳『死を前にした人間』、みすず、一九九〇）参照。

テムの中に組み込んでいったと指摘する。以下の例が示すように、仏教的解釈の枠組みの中で死者の祟る力は執着として否定的に評価され、死者は生者の供養にすがる弱者になっていったのである。

雑談集（鎌倉後期、無住著。嘉元三(1305)年成立）巻六「霊之事」

信州の地頭が在住の山寺の法師の財産を掠取る。法師は鎌倉へ訴訟を起こすが、死亡。間もなく地頭の妻に法師の怨霊が取り憑く。地頭は法師の財産を返し、神として祀り、菩提を弔って、祟りをしずめた。

沙石集（無住著。孔安六(1283)年成立）巻七「嫉妬の人の霊の事」

ある貴族の愛人が妊娠したことに嫉妬して、正妻は愛人を拉致し、火熨斗を腹に押し当てて堕胎せしめた。愛人は呪詛して死に、愛人の祟りで正妻も死んだ。無住は「愛恚の念慮深き習いは返々愚かにまよえる心」であることを示すために、この話を記録したと言う。

『法華験記』（平安末期、鎮源著。長久年間(1040-1044)の作）巻下「第八六　天王寺の別当道命阿闍梨」

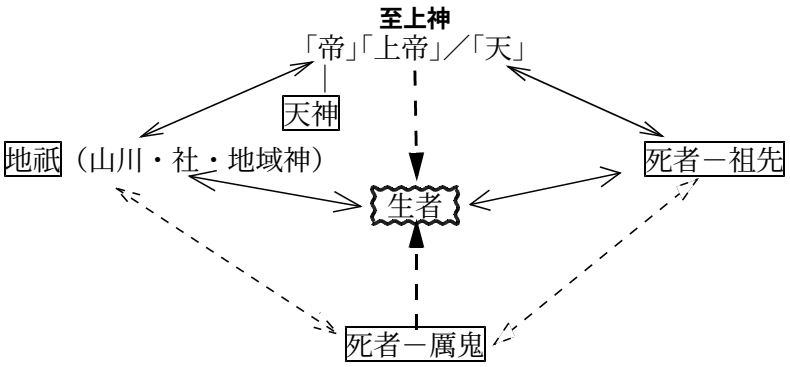
ある女が悪霊に憑かれ、悪霊が自ら顕現して言うには、自分は女の亡夫である、生前の悪行により地獄に墜ち、その苦しみから祟りをなした、嘗て天王寺の僧、道命の誦経を聞いて、地獄から畜生に転生するを得たので、もう一度聞きたい、と。女が道命の誦経を聞くと、霊が再び現れ、おかげで天上界に転生したと語った。

その結果、(1)［祟り－祀り］システムと［供養／調伏］システムは共存し、前者の論理が後者の形を採ることで存続していったという面がある一方、(2)普遍的救済システムを駆使できる者はもはや死者をも神をも畏れる必要がない。池上は戦国時代の武士によって死者供養が「厄介払い」の道具のように利用されていることを言及しつつ、仏教の［供養／調伏］システムが「怨霊の前にひたすら平身低頭して『お祀り申し上げる』という姿勢から、『「俺が供養してやる』『俺の施しによって成仏させてやる』という姿勢への転換」をもたらせたのだと言う。「仏教説話集で繰り返されたような、苦しむ死者も生者の手によって救済に導くことができるという論法が……受容された時、近代の経済大国を生み出す壮大な地ならし作業は、既にその一歩を踏み出していたのである。」

池上が分析する日本の事例は、本研究で扱う中国の事例にも近似し、充分に考慮するに値するものである。しかし、中国が日本の場合と異なっているのは、冒頭にも述べたように、仏教的世界観が“死者性”の転向をもたらしたと単純には言えないということである。中国においては、確かに死者の救済の儀礼は仏教により完成すると考えることができるが、仏教の考え方が浸透する数世紀前から“死者性”に変化が起き始めていたのである。中国において“死者性”の転向をもたらした原因は別途探られるべき問題である。

第二章　先秦時代の霊魂観と他界観――祖先崇拝

先秦時代（紀元前二二〇以前）の宗教的世界観は、基本的に祖先崇拝を大きな柱としていたと言える。但し、それは祖先（死者）が唯一または最大の聖性の担い手だったという意味ではない。むしろ聖なる力の根源は「帝」もしくは「天」という至上神であり（帝が原初的には祖先であったか否かという問題はここでは問わない）、その下に位置する神には大きく分けて「土地神」と「祖先」の二つの系統が存在したと概念化するのが分かり易い（下図参照。詳しくは本章第二節を参照）。もっとも、この時代においても死者が必ず祖先であったわけではない。前章で述べたような二つの死者もしくは死に関するアンビバレンスは既にかなり顕著であったといって良い。



第一節　死者の二面性

死のアンビバレンス・二面性はかなり多方面に現れるが、代表的には次のようなものを挙げることができる。

①二つの死者――祖先と厲鬼。生者に対し力を発揮する祖先とは性格が相反する死者が存在した。ここではそれを「厲鬼」（厲は凶悪）と呼んでいくが、要するに正常な死に方をしなかった、死体が葬られないなどの理由のために、惨めな状態にあり、現世に対しては常に祟りをもたらすような禍々しい存在である。この類については第四章で詳論する。

②二つの霊魂――魂と魄。よく知られているように、中国では人が二つの霊魂を持つとされる。それが魂・魄であり、一般には許慎『説文』に「魂、陽气也。从鬼、云聲」「魄、陰神也。从鬼、白聲」と説明するように、陰陽、精神と肉体にかかわるとされる。共に「鬼」に従うのは、甲骨文で「 」と記すように、髑髏であり、それを竹篭で表現したものであって、原初的には頭骸を竹で模造したマスクを被って、死者に擬する儀礼が存在したためとされる（池田末利「中国における祖神崇拝の原初形態」「魂魄考」『中国古代宗教史研究』1981）。即ち、「鬼」は死者・死体にほかならない（『説文解字』「 、人所歸爲鬼、从儿、由象鬼頭、从ム。鬼陰气賊害、故从ム」）。魂と魄の二元的霊魂観については第五章で詳論する。

③死者儀礼の二つの焦点――「宗廟」と墓。古代の祖先崇拝、特に儒家の典籍では祖先を祭る場所として「宗廟」という専用の建物があるべきであり、規範上は「古不墓祭」、墓では祭を行わないとされた。

> 『禮記』檀弓上「孔子既得合葬於防、曰『吾聞之、古也墓而不墳、今丘也、東西南北之人也、不可以弗識也。』於是封之、崇四尺。孔子先反、門人後、雨甚至。孔子問焉、曰『爾來何遲也。』曰『防墓崩。』孔子不應、三。孔子泣然流涕、曰『吾聞之、古不脩墓。』」

蔡邕『獨斷』下「宗廟之制、古學以為、人君之居、前有朝、後有寢、終則前制廟以象朝、後制寢以象寢、廟以藏主、列昭穆、寢有衣冠几杖象生之具、總謂之宮。（中略）古不墓祭、至秦始皇、出寢起之於墓側、漢因而不改。」

しかし実際にはかなり早い時期（殷代早期の河南省偃師県二里頭二号宮殿遺跡など）から墓には付属建築物が存在した。戦国中期以降、墓旁に死者の霊魂が暮らすための建物を建てる制度が確立し（陵寝）、漢代（紀元前206～紀元後220）には宗廟を墓の近くに建てるようになり（陵旁立廟）、後漢になると墓の上に小祭祀場（祠堂）を建てるのが一般化する。上引『獨斷』は始皇帝が「古不墓祭」の原則を変更したとするが、墓をめぐる儀礼が当初から全く存在しなかったとは考えにくく、実際以下のような墓祭を示唆する文言があるのである。

『孟子』離婁下33「齊人有一妻一妾而處室者。其良人出、則必饜酒食而後反。其妻問所與飲食者、則盡富貴也。其妻告其妾曰『良人出、則必饜酒食而後反、問其與飲食者、盡富貴也、而未嘗有顯者來、吾將　良人之所之也。』蚤起、施從良人之所之、遍國中、無與立談者、卒之東郭墦間之祭者、乞其餘（注「墦間、郭外冢間也、乞其祭者所餘酒肉也」）、不足、又顧而之他。此其為饜足之道也。」(1)

『史記』孔子世家「孔子葬魯城北泗水上、弟子皆服三年、三年心喪畢、相訣而去、則哭、各復盡哀、或復留。唯子貢廬於冢上、凡六年、然後去。弟子及魯人往從冢而家者、百有餘家、因命曰孔里。魯世世相傳以歲時奉祠孔子冢。」

『禮記』奔喪「奔喪者不及殯、先之墓。」「齊衰以下、不及殯、先之墓。」「若除喪而后歸、則之墓。」

喪服小記「奔兄弟之喪、先之墓、而後之家、為位而哭。所知之喪、則哭宮而后之墓。」

『左氏傳』昭公二十七年「吳子(吳王僚)欲因楚喪而伐之……使延州來季子(季札)聘于上國。(略)季子至……復命哭墓。」

檀弓下「子路去魯、謂顏淵曰『何以贈我。』曰『吾聞之也、去國、則哭于墓而后行、反其國、不哭、展墓而入。』謂子路曰『何以處我。』子路曰『吾聞之也、過墓則式、過祀則下。』」

曾子問「曾子問曰『宗子去、在他國、庶子爵而居者、可以祭乎。』孔子曰『祭哉。』『請問、其祭如之何。』孔子曰『望墓而為壇、以時祭、若宗子死、告於墓而後祭於家。』」(2)

④二つの他界：天上・山上（崑崙）と地下他界（地下、蒿里）。古代中国では天上（上の方）と地下（下の方）の二つの“あの世”が存在した。天上（山上）他界は例えば西周時代の金文には祖先が「天に在り」「帝の左右に在り」とする文言が見られる（後述）。また、漢代には人が死後崑崙山（中国の西方、天と地の中間に存在するとされた、想像上の仙人の世界）に赴くと信じられ、崑崙の神として西王母が信仰されるに至る。一方、地下他界としては、『春秋左氏伝』隱公元年に死後に「黄泉」に行くという記事がある（「黄泉」は墓穴の掘られる地下のことで、冥界の意味はない）。漢代初期（湖北省江陵鳳凰山一六八号墓、紀元前167BCE）の出土文献には死者のために“地下の官吏”にあてた“パスポート”を随葬した例が知られている（第七章）。紀元一世紀以降、天上他界と地下他界の考えは融合して、泰山（山東省）の地下に死者の世界があるという独特の他界観を形成する。泰山の冥界は現実を投影した官僚組織で（長官を泰山府君とい

(1)「墦間之祭」は墓への供え物である。つまり、墓で供物を伴った儀礼が行われたことを示唆している。

(2)これら四例では、遠国にあり、死者の喪に間に合わなかった場合、政治的失脚等で他国に移居する場合、親族集団の長が不在の場合など、普通の状況ではないが、儒家の経典であっても、墓の祭祀を認めていたことを示している。

う)、悪人は監獄に収監され懲役に処せられる。六朝時代（三～六世紀）には仏教の地獄と同一視される。

これらの二元的要素が全て連続して一つの象徴体系（祖先－魂－宗廟－天上他界／厲鬼－魄－墓－地下他界）を作り上げると考えるのは速断に過ぎるであろう。しかし、これらが何らかの形で二つの死・死者の設定という構造と関係していることは仮定してもよいと思われる。

次は、二つの死者の内の片方――祖先――について、その内実を、特に古代の宗教的世界観における位置を中心に、その内容を探ってみたい。

第二節　殷代甲骨文（紀元前13～11世紀）における祖先

既に述べたように、先秦時代の宗教的宇宙観・世界観の中核は「帝」「天」にある。死者（祖先）は至上神（帝・天）に由来する“力”(聖性）に参与し、それを現世にもたらす“仲介者”であることによって、それ自体力ある存在であると認められると共に、生者は死者を媒介に“力”に参与できるというのが基本的な救済論であった。

甲骨文は主に殷王室が亀甲・牛骨などを用いて行った占いの記録を、その占いに用いた甲骨に刻んだもの（卜辞）を主とする。災禍の有無と祭祀は占いの最も中心的なテーマであって、甲骨文に現れる多種多様な神は、以下のように分類することが可能であり、それらの間には権能の違いが存在した。

①「帝」：自然・農耕、人（特に殷王）の禍福、社会的関心事（戦闘の帰趨、邑(都市)の命運）にかかわる事柄で占われる。その権能はあらゆる事象に及び、神々のパンテオンの最上位に位したと推測される。但し、一般に祭祀を受けない。

②天神：風や雲、「帝史」（帝の使者）とも表現される。

③地祇：土(社)、四方、河、岳など。主に自然現象・農耕を左右する力を持っていた。もともと特定の地域の神、そこに住む部族の神であったものが、殷王朝に服属して王の祭祀を受けるようになったものと解されている。

④祖先：主に王家の先祖（但し、一部の卜辞は王以外の高位貴族によるものであり、[(1)]その場合は占卜主宰者の祖先)。全ての祖先が同じように扱われるのではなく、以下のような四類を区別することが可能である。

ⓐ先公：初代の王（上甲）以前の古い神話的な祖先。もともとは③地祇と同様に地域神・部族神の性格を持っていたものが、王家の系譜に取り込まれたとされる。

ⓑ遠祖：歴代の王と王妃の内、比較的古い世代。自然・収穫・戦争など殷王国全体の関心事について祭りを受ける傾向が強く、権能としては地祇と類似している。王国の統合の象徴と考えられる。

ⓒ近祖：直近五世代程度の王と王妃。王や高位貴族に祟りを降し、より個人的問題（病気・生死・妊娠など）について祭りを享ける傾向が強い。

---

(1)甲骨文の殆どは王朝によって行われた占卜の記録であり（王朝卜辭)、そこでは王が占卜の主宰者であるのだが、一部の甲骨文は王朝以外の占卜機関によって行われたものである。これを非王朝卜辭（非王卜辭）と言い、数種類の非王朝卜辭が存在することが知られている。

ⓓ先臣：古い祖先の重臣とされるもの。

神々には権能の違いはあるが、それが発揮する力に本質的な違いがあるわけではない。即ち、神霊の力は現世に対し保護的・生産的に働く（「又(祐)」「若(諾)」）ことも、破壊的・懲罰的に働く（「𠂤」「𣎵」「咎」）こともあるという、二面性を持つ。その中で祭祀は、(1)祟りとして現れた力を（神霊との交流によって）恩寵に変換するか、(2)保護的な力を引き出すか、いずれにしても人間が神霊の力を制御するための仕組みとなる。

上記(1)の場合、例えば祖先が祭祀の対象になるケースでは、生者に何らかの災禍（主に病気）が現実化し、それがどの祖先の祟りに依るものであるかを占いで判定し、その祖先に対して祭祀を行なって祟りの解除を願うのが主要なパターンとなる。

丙12・3「卜、疾齒龍。隹父甲。隹父庚。隹父辛。隹父乙。」（卜す、歯を疾むは龍なるか。惟れ父甲か。惟れ父庚か。惟れ父辛か。惟れ父乙か。）

丙197「御父乙。虎甲𠂤王。父庚𠂤王。父辛𠂤王。」（父乙に御せんか。虎甲 王に𠂤せんか。父庚 王に𠂤せんか。父辛 王に𠂤せんか。）

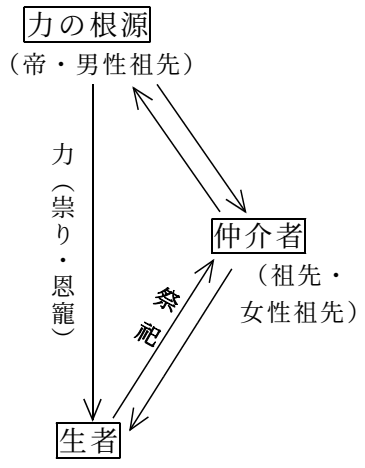
前者では王（武丁）の病が父甲、父庚、父辛、父乙のいずれが原因であるかが問題とされており（父乙は武丁の父であり、父甲、父庚、父辛は叔父に当たる）、後者では虎甲（前条の父甲と同じ）、父庚、父辛のいずれが祟ることと、父乙に対し「御」祭（祟りの解除を祈る祭）を行うことが同列で占われている。

祭祀は常に祟りの原因に対して行われるわけではない。先に述べたように、「帝」は人事と自然の両面にわたり人間を支配する（当然、祟りを降すこともある）が、直接に祭祀の対象にならない。これは「帝」は人間の意志から超越して人間と自然を支配する、交流不可能な存在であり、人間（王朝）は死者（祖先）を祭ることで、その意図を間接的に反映させる希望が存したためと考えることができる。

合集1402「甲辰卜殼貞、翌乙巳𠂤于父乙牢、用。貞、咸賓于帝。貞、咸不賓于帝。貞、大甲賓于咸。貞、大甲不賓于咸。甲辰卜殼貞、下乙賓于咸。貞、下乙不賓于咸。貞、下乙賓于帝。貞、下乙不賓帝。」（甲辰卜して殼貞う、翌乙巳、父乙に侑(すす)むるに、牢もてせんか。用いん。貞う、咸は帝に賓せられんか。貞う、咸は帝に賓せられざるか。貞う、大甲は咸に賓せられるか。貞う、大甲は咸に賓せられざるか。甲辰卜して殼貞う、下乙は咸に賓せられんか。貞う、下乙は咸に賓せられんか。貞う、下乙は帝に賓せられるか。貞う、下乙は帝に賓せられざるか。）

合集1657「丙寅卜貞、父乙賓于祖乙。」（丙寅卜して貞う、父乙は祖乙に賓さられるか。）「父乙不賓于祖乙。」（父乙は祖乙に賓さられざるか。）

合集1656「壬申卜㱿貞、父乙𢍏羌甲。壬申卜㱿貞、父乙弗𢍏羌甲。父乙𢍏祖乙。父乙𢍏南庚。父乙弗𢍏南庚。（以上正面）貞、御于父乙。勿御于父乙。（以上反面）」（壬申卜して㱿貞う、父乙は羌甲に𢍏らんか(1)。壬



圖一

→は一方向的関係(分断)を
⇄は双方向的交流(連続)を
表す。

(1)「𢍏」は「躋」の義と思われる。

申卜して𠂤貞う。父乙は羌甲に𡍮らざるか。父乙は祖乙に𡍮るか。父乙は南庚に𡍮るか。父乙は南庚に𡍮らざるか。貞う、父乙に御せんか。父乙に御すことなからんか。）

ここでは、生者（王）は近い祖先を祭り、それを受けて近い祖先は遠い祖先に「賓」され、遠い祖先は帝に「賓」される構図を読みとることが可能であり、力の根源としての帝と人間の間には一種の分断が存在し、その間を「仲介者」としての祖先が取り持つ働きをしていると言える（図一）。

第三節　西周（紀元前11～８世紀）春秋（紀元前８～５世紀）金文における死者

金文とは儀礼に用いられる青銅製彝器（一部武器を含む）に文字を鋳込んだものであり、殷代中期から見られるが、長文のものは殷代末期から出現し、盛行するのは西周、春秋期である。文章の長さによって三種に分類できる。

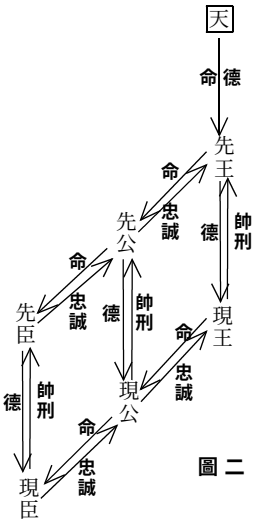
ⓐ単独銘（その器を所有する集団、人間または神霊の名を記したもの。）

ⓑ短文銘（誰が誰のために器を作り、何に用いるかを記したもの。夫が妻のために、あるいは父が婚出する娘のために作器する場合（媵器）を除くと、死者（祖先）のために作器するのが普通。死者以外の神霊の器は確認されていない。）

㚔子旅鼎「㚔子旅乍父戊寶隣彝、其孫子永寶。」（㚔子旅は父戊の寶隣彝を作る、其れ孫子永く寶とせよ。）

ⓒ長文銘（或る特定の時に［１年月］、或る者（＝作器者）が王（君主）から命令（職務）を与えられ（または功績を称揚され）［２作器理由］、あわせて下賜品を賜る［３賞賜］。作器者は君主の恩寵に感謝し、それを記念するために（または更なる忠誠を誓って）祖先の器を作り［４作器］、それを祖先祭祀に用いて、祖先が降福することを祈願し、かつ同族・同僚をもてなす［５作器目的］ことを述べるもの）

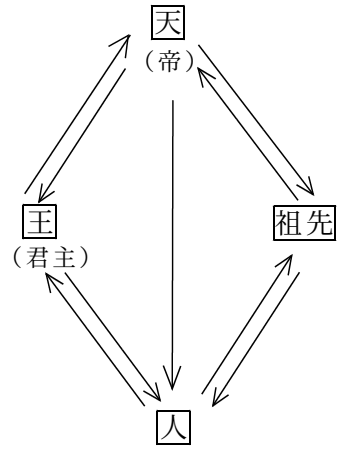
微縈鼎「隹王廿又三年九月、王才宗周、王令微縈𢦏嗣九陂、縈乍朕皇考𣪘隣鼎、縈用享孝于朕皇考、用易康勮魯休、屯右眉壽、永令靈終、其萬年無彊、縈子〃孫永寶用享。」（惟れ王の廿又三年九月、王は宗周に在り。王は微縈に𢦏ぎて九陂を嗣めるを命ず。縈は朕が皇考の𣪘隣鼎を作る。縈は用いて朕が皇考に享孝し、用って康勮(樂)・魯休、純祐・眉壽、永命・靈終を賜わらん。其れ萬年無彊にして、縈の子々孫、永く寶として用い享さん。）



圖二

松丸道雄は（「西周青銅器製作の背景」、「西周青銅器中の諸侯製作器について」、『西周青銅器とその国家』、東京大学出版会、一九八〇）、長文銘の記述の焦点は王（君主）と作器者（臣下）の関係にあり、あたかも作器者が自発的に器を作ったように表現されるが、君主の恩寵が強調され（君主の言葉が長々と引かれたりする）、鋳造上の高度の技術から見て、実際は王室側で作文、王朝の工房で作器されたものと考える（当然例外は多い）。つまり、金文は、王の恩寵と賜与を強調することで、作器者の王に対する忠誠の義務をアピールしようとした「政治的」文献であると言える。

西周金文や『書』（周書）では、周王の權威の根源は、先王（文王）の倫理性（「德」）に応じて「天」（帝）が降した「命」にある。「命」は階層構造を持ち、王に降されることで完了するのではなく、王は「命」を受けた資格により諸侯に「命」を降し、諸侯は王に「命」を受けた資格により更に陪臣に「命」を降す。一方、一度與えられた「命」は原則的に家系により繼承され、王は先王の「德」に「帥型」（ならう）することにより、諸侯は先公の「德」に「帥型」することにより「命」を維持できる。「德」は個人的な倫理に限定されるものではなく、士牆盤に「曰、古文王、初盩和于政、上帝降德、大㠯匍有上下、迨受萬邦。」（曰（ああ）、古の文王は初めて政に盩和す。上帝は德を降して、大いに㠯（さだ）めて上下を匍（あまね）く有して、萬邦を迨（あわ）せ受けしむ）とあるように、「命」と同様に究極的には天に由來し、政治的・社會的秩序とそれへの從順の規範を表す概念である(1)（高山節也「西周国家における『天命』の機能」、松丸道雄編『西周青銅器とその国家』所収。小南一郎「天命と德」、『東方学報』六四、一九九二）。この構造の中で王朝支配の正当性は天命の付与だけではなく、祖先-子孫関係（かつて王に忠誠を尽くした祖先に、子孫は倣う義務がある）に求められていると言える。



圖三

⇄は双方向的交流(連続)を
→は一方向的交流(斷絶)を
表す。

（一）「天（帝）」と祖先

図二で示した図式は更に抽象化するなら、「天」と現世を繋ぐ回路が二つ設定されていると要約できる。先ず、周王が「天」から「命」もしくは「德」を受けたことによって諸侯に對して「命」じる資格を得るということは、王が究極的な力の根源である「天」と人間界の「仲介者」となっていることを意味するが、このことは王だけではなく他の臣下についても当てはまることになる。つまり、王が「天」と諸侯の間で、諸侯は王と陪臣の間で、陪臣は更にその家臣との間でというように、あらゆる人間が程度の差こそあれ、等しく「仲介者」として「天」に由来する力の流通に参与していると考えることが可能である。第二に、「天」に由來する「德」が祖先を媒介に子孫に伝られるということは、祖先がやはり一種の「仲介者」となっていることを意味している。これを図式化するなら、図三のようになろうか。

このことは西周時代の世界観全体の中で、「天」と祖先には働きの違い（一種の分業体制）があったことを示唆している。例えば、金文において降福が祖先から至るのに対し（これは祖先祭祀用の祭器という彝器の性格からすれば当然である）、災禍は「天」によりもたらされるものとして語られることが多い。勿論、天が人の行為に反応して恩寵を降すこともあるし、祖先も祟りを降す主体になるのであるが、あたかも災禍については天を、福宥については祖先を結びつける一般的傾向があるが如くである。これについて参考になるのは『書』盤庚篇の記載であろう。盤庚篇は殷王の盤庚が遷都した時に不満を抱く「民」に対し、王命に対する不服従には祟りの報いがある

(1)小南一郎は『國語』晉語四「異姓則異德、異德則異類。異類雖近、男女相及、以生民也」、『大戴禮記』少間「昔虞舜以天德嗣堯、布功散德」、『楚辞』天問「夜光何德、死則又育」、『莊子』天地「有一而未形、物得以生、謂之德。」、『管子』心術上「化育萬物、謂之德」を引いて、「德」とは繁殖を可能にする生命力に他ならず、王の宗教的職務は、天の生命力を我が身に受け、それを散布することであると論じる（三八～四〇頁）。

ことを教えるという設定であるが、盤庚上で「先王有服、恪謹天命、……今不承于古、罔知天之斷命」（先王服あれば、天命を恪謹めり、……今古を承ざれば、天の斷命を知るなし）と言い、先王のやり方に倣わないことが「天の斷命」を招くとされて、天が災禍をもたらす主体として提示される。それに対し盤庚中では祖先が祟りをもたらすメカニズムが語られる。

『書』盤庚中「予念我先神后之勞爾先。予丕克羞爾、用懷爾、然失于政、陳于茲、高后丕乃崇降罪疾、曰、曷虐朕民。汝萬民乃不生生暨予一人猷同心、先后丕降與汝罪疾、曰、曷不暨朕幼孫有比、故有爽德。自上其罰汝、汝罔能迪。古我先后、既勞乃祖乃父、汝共作我畜民。汝有戕則在乃心、我先后綏乃祖乃父。乃祖乃父、乃斷棄汝、不救乃死。茲予有亂政、同位具乃貝玉、乃祖乃父、丕乃告我高后、曰、作丕刑于朕孫。迪高后丕乃崇降弗祥。」（予は我が先神后の爾の先を勞せしを念う。予克く爾を羞い、用て爾を懷んじず（「丕」を「不」と読む）、然して政に失いて、茲に陳くすれば、高后は丕乃ち祟く罪疾を降し、曰わん、「曷ぞ朕が民を虐ぐる」と。汝萬民乃し生生して予一人と猷るに心を同じくせざれば、先后は丕ち汝に罪疾を降し與えて、曰わん、『曷ぞ朕が幼孫と比みあらずして、故に有た徳に爽える」と。上より其に汝を罰し、汝は能く迪れるなからん。古の我が先后、既に乃の祖・乃の父を勞し、汝と共に我が畜民と作る。汝、戕(残)則(賊)の乃の心に在ることあれば、我が先后は乃の祖・乃の父に綏げん。 乃の祖・乃の父、乃ち汝を斷棄して、乃の死を救わじ。茲に予に亂政あり、同位のもの乃の貝玉を具むれば、乃の祖・乃の父、丕いに乃ち我が高后に告げて、曰わん、「丕刑を朕が孫に作さん」と。迪て高后丕に乃ち祟く弗祥を降さん。）

ここで「我先后」(先王)と「乃祖乃父」(先臣)の君臣関係はそのまま他界に持ち越されており、もし王に失政があれば臣の祖先が先王に訴えて、先王が王に祟るし、臣に残賊の心があれば祖先は子孫を放置して、祟りに対し守らない（その結果、災禍がもたらされる）ことを言う。興味深いのは、この話では臣の祖先は子孫に対し直接に祟るのではなく、盤庚の祖先（先王）の祟りに対し「汝を斷棄して、乃の死を救わず」という形で間接的に関与しているという点である。ここでは最終的に降祟する力を持つのは先王とされ、降祟において天と先王がどのような関係にあるのか明瞭ではないが、一般的に祖先はより上位の力が子孫に発現することを媒介する（例えば祖先が子孫に満足する時は積極的に佑助するだけでなく、悪しき力から子孫を保護するが、子孫の行為に不満の時は保護の力を引っ込めることにより子孫を罰す）といった構造が存在したことが伺われるであろう。

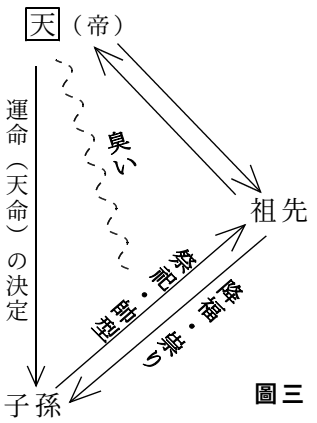
また、やや時代が降る成立と思われるが、『書』金縢篇では武王の疾において、周公が太王・王季・文王の三先王に平癒を祈り（よって治病をもたらしたのもこれらの祖先であろう）、その後王位についた成王（武王の子）が周公に疑念を抱いたことに対し、成王に譴責を加えるのは天であった。

『書』金縢篇（周武王が病気になった時に、弟の周公旦が兄の身代わりになることを祈った。）「曰、惟爾元孫某、遘厲虐疾。若爾三王、是有丕子之責于天、以旦代某之身。」（若し爾三王(武王の祖先。太王・王季・文王)、是れ丕(負)子の責を天に有せば、旦を以て某の身に代えよ。）（武王死後、王位を嗣いだ成王は周公に疑心を持っていたが、暴風雨が起こり）「天大雷電以風、禾盡偃、大木斯抜」（天は大いに雷電して以て風ふく、禾は盡く偃れ、大木は斯く抜く。）（周公の冊書(祝文)を納めた箱を開けて、その真意を知る。）

周公の告辞の中で「若爾三王、是有丕子之責于天」（若し爾三王、是れ丕(負)子の責を天に有せば）と言うように、祖先と子孫の交流（祭祀）の経緯を天が観察して恩寵なり祟りなりがもたら

される一方で、天の降祟には祖先の佑助を求めるという構造があったと思われる。

ここから災いに対する祖先祭祀の働き（救済論的意味付け）は次のように考えることができる。天は人間の行為に感応して禍福を降す究極の根源であり、これに対しては「徳經を敬雝し、朝夕に敏め、諫を入れ、享して奔走して、天畏を畏れよ」（大盂鼎）、「厥の徳に淑哲し」（大克鼎）のように、徳に敬しむことによって、それが天の上聞に達して、その意図に適う（獣斁「用て皇天に配する」）ことが救済への道である。天の恩寵に与るもう一つの方法が祭祀であり、王の不徳が天の上聞に達することが「徳馨香祀の天に登聞」すると表現されるように（『書』酒誥、呂刑）、「徳」の内實は祖先祭祀であり、祭祀の中に香りとして発現する祭祀者の「徳」性を天は判断することがわかる。



圖三

酒誥「丕惟曰爾克永觀省、作稽中徳、爾尚克羞饋祀、爾乃自介用逸。」（丕(ま)た惟ち曰(ここ)に爾克く永く觀省して、稽(はかりごと)を作すに徳に中れ。爾尚お克く饋を羞めて祀り、爾乃ち自ら用て逸(やす)きを介(匄)(いの)れ。）「弗惟徳馨香祀、登聞于天、誕惟民怨、庶群自酒、腥聞在上」（惟れ徳馨香祀の天に登聞せざるのみならず、誕れ惟だ民の怨みのみ。庶群も自ら酒のみて、腥は上に聞こゆ。）

呂刑「上帝監民、罔有馨香徳、刑發聞惟腥。」（上帝 民を監るに、馨香の徳のあるなく、刑の發聞する惟れ腥たり。）

西周時代において王（天子）が直接天を祭る儀礼が確立していたとしても、一般の人々が天の力に与るには祖先が枢要な「仲介者」だったのであり、例えば、高宗肜日篇にも人の寿命は天により支配されている一方で、それへの対処法は祖先に対する祭祀を正しくすることにあると言う。

高宗肜日篇「惟天監下民、典厥義。降年、有永、有不永。非天夭民中絶命。民有不若徳、不聽罪、天既孚命、正厥徳、乃曰、其如台。嗚呼、王司敬民、罔非天胤、典祀無豐于昵。」（惟れ天の下民を監じるに、厥の義を典(つかさど)る。年を降すに、永なるあり、永ならざるあり。天の民を夭して中ばにして命を絶つには非ず。民の徳に若さず、罪を聴かざるあれば、天は既に命を孚(付)して、厥の徳を正し、乃ち曰く、「其れ如台(いかん)」と。嗚呼、王の司(嗣)ぎて民を敬しむ(先王 を指す)は、天胤に非ざるなし。典祀には昵(禰、父廟を指す)[のみ]に豊かにするなかれ。）

直接に祭祀の対象になるのは祖先であり、それによって自らの「徳」を天に間接的にアピールして究極的に天に由来する力を獲得することが可能であり、あるいは祟りに対しては祖先の保護が期待できる、というのが祭祀に対する基本的な考え方であったと思われる。

（二）天上他界

この祖先の恩寵の力の前提になっているのは、いうまでもなく、それが「天」に通じている点にあるのであり、その象徴的な表現が祖先が「上」、「天」、「帝の左右」に在るという、天上他界的な表現となって表れると考えることが可能である。

【西周・春秋金文における天上他界的文言】

①大豊斁「乙亥、王又(有)大豊(禮)、王凡(汎)三方。王祀于天室、降。天亡又(佑)王、衣(殷)祀

于王。不(丕)顯考文王、事喜(饎)上帝、文王□才(在)上。（以下略）」（乙亥、王に大禮有り、王は三方に汎す。王は天室に祀り、降る。天亡は王を佑け、王に殷祀す。丕顯なる考、文王は上帝に事饎し、文王□として上に在り。……）

②宗周鐘「（前略）王對乍(作)宗周寶鐘…用卲各不(丕)顯且(祖)考先王、先王其嚴才(在)上、𩅦𩅦數(豊)𩅦、降余多福、福余[順]孫、參壽隹(惟)琍(利)。猷其萬年毗保四國。」（……王は對して宗周の寶鐘を作る。……用て丕顯なる祖考先王を卲各(昭格)らしめん。先王は其れ嚴として上に在り、𩅦々豊々として、余に多福を降し、余に順孫を福し、參壽惟れ利ならんことを。猷は其れ萬年毗く四國を保たんことを。）

③番生敦「不(丕)顯皇且(祖)考、穆𩅦克誓(哲)厥德、嚴才(在)上、廣啓厥孫子于下、勛于大服。（下略）」丕顯なる皇祖考は、穆々として克く厥の德を哲かにし、嚴として上に在り、廣く厥の孫子を下に啓き、大服に勛でしむ。）

④叔向父禹敦「（前略）乍(作)朕皇且(祖)幽大叔隣敦。其[嚴才(在)]上、降余多福・繁釐、廣啓禹身、勛于永令。禹其萬年永寶用。」（朕が皇祖幽大叔の隣敦を作る。其れ嚴として上に在り、余に多福・繁釐を降し、禹の身を廣く啓き、永令(命)に勛でしむ。禹は其れ萬年永く寶として用いん。）

⑤井人妄鐘「（前略）肆妄乍(作)和父大蓄鐘、用追孝、侃前文人。前文人其嚴才(在)上、數(豊)𩅦𩅦、降余多福無彊。妄其萬年子𩅦孫𩅦永寶用享。」（肆めて妄は和父の大蓄鐘を作り、用て追孝し、前文人を侃ばしめん。前文人は其れ嚴として上に在り、豊々𩅦々として、余に多福無彊を降す。妄は其れ萬年子々孫々永く寶として用い享せん。）

⑥鼓狄鐘「(前欠)侃先王、先王其嚴才(在)帝左右、鼓狄(盡逐)不龏(恭)、數(豊)𩅦𩅦、降(後欠)」（……先王を侃ばしめん。先王は其れ嚴として帝の左右に在り、盡く不恭を逐い、豊々𩅦々として、降……。）

⑦虢叔旅鐘「旅對天子魯休揚、用乍(作)朕皇考恵(惠)叔大蓄和鐘。皇考嚴才(在)上、異(翼)才(在)下、數(豊)𩅦𩅦、降旅多福。旅其萬年子𩅦孫𩅦永寶用享。」（旅は天子の魯休に對し揚し、用て朕が皇考惠叔の大蓄和鐘を作る。皇考は嚴として上に在り、翼として下に在り、豊々𩅦々として、旅に多福を降す。旅は其れ萬年子々孫々永く寶として用い享せん。）

⑧癲鐘「（前略）弋皇祖考高對爾剌(烈)、嚴才(在)上、豊𩅦𩅦、融妥(綏)厚多福、廣啓癲身、勛于永令（後略）」（弋(必)ず皇祖考の爾烈に高對せん。嚴として上に在り、豊々𩅦々として、融に多福を綏厚し、癲の身を廣く啓き、永令(命)に勛でしめん。）

⑨癲鐘「（前略）敢乍(作)文人大寶協和鐘、以追孝鼛祀、各(格)樂大神。大神其陟降嚴、祜𢍏(業)、妥(綏)厚多福、其豊𩅦𩅦、受(授)余屯(純)魯・通禄・永令・眉壽・靈冬(終)。癲其萬年永寶日鼓。」敢えて文人の大寶協和鐘を作り、以て追孝鼛祀し、大神を格り樂ません。大神は其れ陟降して嚴たり、業に祜いして、多福を綏厚し、其れ豊々𩅦として、余に純魯・通禄・永令・眉壽・靈終を授けん。癲は其れ萬年永く寶として日に鼓せん。）

⑩秦公敦「秦公曰、不(丕)顯朕皇且(祖)受天命、鼏宅禹賚(跡)、十又二公才(在)帝之𡊁、嚴龏(恭)夤天命（後略）」（秦公曰く、丕顯なる朕が皇祖は天命を受け、禹跡に鼏宅す、十又二公は帝の𡊁に在り、嚴として天命を恭夤めり。）

⑪秦公鐘「秦公曰、我先且(祖)受天命、商(賞)宅受或(國)、剌(烈)𩅦卲(昭)文公・静公・憲公、不豕(墜)于上、卲(昭)合皇天（後略）」（秦公曰く、我が先祖は天命を受け、宅を賞せられ國を受けたり、烈々たる昭文公・静公・憲公は、上に墜とさず、皇天に昭合す。）

⑫晉公𢦚盨「隹(惟)王正月初吉丁亥、晉公曰、我皇且(祖)唐公[膺]受天命、左右武王。（中略）我剌(烈)考（欠文）虩〻才(在)[上]（後略）」（惟れ王の正月初吉丁亥、晉公曰く、我が皇祖唐公、天命を膺受し、武王を左右す。……我が烈考は……虩々(ゲキゲキ)として上に在り。）
⑬叔夷鎛「(前略)夷典其先舊及其高祖、虩〻成唐、又(有)敢(嚴)才(在)帝所、尃受天命（後略）」（夷は其の先舊及び其の高祖に典る、虩々たる成唐、嚴有り、帝の所に在り、天命を尃受す。）

【伝世文献における天上他界的文言】
⑭『書』召誥「天既遐終大邦殷之命。茲殷多先哲王在天、越厥後王後民、茲服厥命。」（天既に大邦殷の命を遐終す。茲れ殷の多くの先哲王の天にあると、厥の後王・後民とは、茲れ厥の命に服せり。）
⑮『詩』文王「文王在上、於昭于天、周雖舊邦、其命維新、有周不顯、帝命不時、文王陟降、在帝左右。」（文王上にあり、於(ああ)、天に昭わる、周は舊邦と雖も、其の命維れ新なり、有周顯らかならざらんか、帝命時ならざらんか、文王は陟降して、帝の左右にあり。）
⑯清廟「於穆清廟、肅雝顯相、濟濟多士、秉文之徳、對越在天、駿奔走在廟、不顯不承、無射於人斯。」（於、穆たる清き廟、肅雝として顯たる相、濟濟たる多士、文の徳を秉り、天にあるに對越し、駿に奔走して廟にあり、顯らかならざらんや、承けざらんや、人に射(いと)われるなし。）
⑰下武「下武維周、世有哲王、三后在天、王配于京。」（下の武(つ)ぐは維れ周、世に哲王あり、三后(＝大王・王季・文王)天にあり、王(＝武王)は京に配す。）
⑱『逸周書』太子晉解「王子曰、吾後三年、将上賓于帝所。……師曠歸、未及三年、告死者至。」(1)
⑲祭公解「祭公拜手稽首、曰、天子、謀父疾維不瘳、朕身尚在茲、朕魂在于天、昭王之所勗(勉)、宅天命。」(2)
⑳『史記』趙世家「趙簡子疾、五日不知、…扁鵲曰『…在昔秦繆公嘗如此、七日而寤。寤之日、告公孫支與子輿、曰、我之帝所、甚樂。吾所以久者、適有學也。帝告我、晉國將大亂、五世不安、其後將覇、未老而死、覇者之子且令而男女無別。公孫支書而藏之、秦讖於是出矣。』（中略）居二日半、簡子寤。語大夫曰、我之帝所、甚樂、與百神游於鈞天、廣樂九奏萬舞、不類三代之樂、其聲動人心。有一熊欲來援我、帝命我射之、中熊、熊死。又有一罷來、我又射之、中罷、罷死。帝甚喜、賜我二笥、皆有副。吾見兒在帝側（以下略）。」
㉑『楚辭』天問「啓棘(亟:頻)賓商(帝)、九辯九歌。」
㉒『山海經』大荒西經「西南海之外、赤水之南、流沙之西、有人珥兩青蛇、乘兩龍、名曰夏后開。開上三嬪(賓)于天、得九辯與九歌以下。」(3)
㉓『楚辭』九章・惜誦「昔余夢登天兮、魂中道而無杭、吾使厲神占之兮、曰有志極而無旁。」(4)

祖先は「先王其嚴在上」「其嚴在帝左右」「嚴在帝所」「多先哲王在天」とされるが、注目に価するのは、この文言が金文では常に祖先の降福を願う文脈で現れることである。「皇考嚴在上、翼在下」は下界における恩寵（「翼在下」）が天上界における地位（「嚴在上」）にあることを示唆しており、「大神其陟降」も単純に祖先が天に在るだけではなく、その現世を往来する点に重点

(1)「王子」：東周景王の太子、晉。
(2)「昭王」：穆王の父。
(3)「夏后開」：夏の王、禹の子、啓。
(4)「杭」：わたる。「旁」：旁、たすける。

がある。更に「鬰々數々」（旁薄、豊かで広い様）という特徴的な文言は、祖先の恩寵の多さを譬えるもので、祖先の所在は、その力の根源を示すために象徴的に言及されていると思われる。つまり、祖先崇拝が機能するための前提として、祖先が「帝」と子孫を媒介するという考えが空間的に表現されるもので、天上他界が具体的にどの程度想定されていたかは疑問とすべきであろう。

「上」「帝の左右」に在りとされている祖先の出自は王侯貴族が多いが、決して現世での権威のために死後天に昇ると考えられたのではない。死者が祟る場合を含めて、それが力ある存在とされる時、天との繋がりを持つのである。このことは恨みを残して死んだ者が天に訴えて（または帝の認可を得て）恨みを晴らす（祟る）話に表れている。

【恨みを残して死んだ者が帝に訴えて恨みを晴らす話】
『左傳』僖公十年「晉侯改葬共太子。秋、狐突適下國、遇太子、太子使登、僕、而告之曰『夷吾無禮、請於帝矣、將以晉畀秦、秦將祀我。』對曰『臣聞之、神不歆非類、民不祀非族。君祀無乃殄乎。且民何罪、失刑乏祀、君其圖之。』君曰『諾。吾將復請。七日新城西偏、將有巫者、而見我焉。』許之、遂不見。及期而往、告之曰『帝許我罰有罪矣、敝於韓。』」(1)
哀公十七年「衛侯夢于北宮見人、登昆吾之觀、被髮北面、而譟曰『（中略）余爲渾良夫、叫天無辜。』」
成公十年「晉侯夢大厲(2)、被髮及地、搏膺而踊、曰『殺余孫、不義、余得請於帝矣。』壞大門、及寢門而入。公懼、入于室、又壞戸。公覚、召桑田巫、巫言如夢。公曰『何如』、曰『不食新矣。』（中略）六月丙午、晉侯欲麥……将食、張、如厠、陥而卒。小臣有晨夢負公、以登天。及日中、負晉侯、出諸厠、遂以爲殉。」

最後の話で注目に価するのは、「小臣」（奴隷）が晉侯を背負うという役目ながら、天上に登っていることである。

（三）祖先と親族構造
殷周時代の祖先についてもう一つ重要なのは、それが当時の親族構造を反映していたという点である。ただ、この点は本研究の議論と直接は関係しないため、ごく簡単に言及するに止める（詳細は拙著『「孝」思想の宗教学的研究』参照）。

一般に中国では父系出自集団のことを「宗族」と呼ぶが、殷周時代の「宗族」は極めて強い長子相続の傾向を伴った父系出自集団であり、出自集団の常として数レベルで分節化していたが、世代深度五～六のレベルの分節にプライオリティーがあった。祖先はこの親族集団の長の権威の投影であり、祖先に対する服従は親族集団の秩序に対する服従（「孝」）でもあった。同時に、父系親族構造は当時の貴族社会の基盤でもあり、王朝統治の骨格となる制度でもあったから、祖先の権威は社会全体の秩序構造をも支えるものであった。このことは殷周時代の宗教的世界観の中で祖先が如何に枢要な地位にあったかを別の面から示すであろう。

---

(1)「共太子」：晉の獻公の太子、申生のこと。父の獻公に自殺させられる悲劇の人物である。「狐突」：晉の大夫であり、かつて申生の御を務めた。「夷吾」：晉の夷公、申生の弟。
(2)「大厲」：杜預の注に「厲、鬼也。趙氏之先祖也。八年、晉侯殺趙同・趙括。故怒」とあるように、晉景公の時、名族である趙氏が滅ぼされ（後に再興する）、その怨みを晴らすため、趙氏の祖先が祟ったのである。

このような社会的背景の中で祖先が捉えられていたことは、死者の在り方にも影響している。祖先祭祀の中で祭られる死者は、主に親族集団の始祖（各レベルの分節の始祖）と父系直系の四～五世代にとどまる。勿論、傍系の死者が祭祀の対象になることは否定できない（傍系祖先の祭器であることを記した金文は数多い）が、少なからぬ死者（特に子孫を残さなかった者）が周縁的な死者として位置づけられていたことは疑いない。

第三章　古代中国の儒教文献に記載された葬送儀礼

前章では古代中国の二つの死者の片方、祖先（力ある死者）について考察した。本章では葬送儀礼の中で力ある死者がどのように作られるのか、そのメカニズムを考えたい。死者は決して最初から力ある存在なのではなく、当初は穢れた存在（一種の厲鬼）であり、一定の儀礼を経て祖先に転化することが、つまり、第一章で見たような二つの死者という設定が存在したことが確認できるであろう。

ここで資料として用いるのは、戦国時代の儒家の典籍の内、禮にかかわるものである。

『儀禮』喪服(11)（経＋記＋子夏傳)、士喪禮(12)＋既夕(13)（経＋記)、士虞禮(14)（経＋記）

『禮記』（前漢・戴聖編）檀弓上(3)・下(4)・曾子問(7)・喪服小記(15)・大傳(16)・雜記上(20)・下(21)・喪大記(22)・奔喪(34)・問喪(35)・服問(36)・間傳(37)・三年問(38)・喪服四制(49)

これらの文献には葬送儀礼に関する詳細な描写が存在するが、幾つかの点で注意を要することも確かである。先ず、『儀禮』の成立は戦国時代（紀元前五～三世紀）であることは疑いがないから、単純に殷周春秋時代の状況と繋げることは許されない。しかし、儒家の他の禮文献と同様、古い時代の儀節を再解釈する儒家の営為（古い儀礼の中に新しい時代に適応する、あるいは普遍的な意味を発見していく行為）の産物であるから、何らかの形で（いつの時代の、どの地域の儀礼かは分からないが）古い儀礼を反映していると考えることは許されよう。第二に、上述のことは、これらの文献が実際の儀礼の描写というより、儒家の主張によって再解釈された産物であることを意味している。従って、以下ではこれらの文献から葬送儀礼の中に一定のストリーを発見していくことになるが、そこで抽出した構造も果たして誰のものなのか（オリジナルの儀礼に既に存在したのか、それとも儒家により付加された理念化なのか）という問題は問われざるを得ない。ただ、その問題は今後の課題とし、ここでは文献の解釈のみを提示したいと思う。

第一節　『儀禮』葬送儀礼の大原則

『儀禮』所載の葬送儀礼に関する研究は数多い（川原寿市『儀禮釈攷』、朋友。谷田孝之『中国古代喪服の基礎的研究』、風間書房、一九七〇。章景明、本田二郎訳『先秦喪服制度考』、角川、一九七四。池田末利『儀禮』、東海大学出版会。一九七三～七四)。先ず、それらによって『儀禮』葬送儀礼の構成上の大原則を概観することにしよう。それは①段階性、②漸進性、③象徴性、の三つである。

①段階性。死者との関係で服喪者は五段階に区分され（五服)、各々異なる儀礼行為に従う。

斬衰・三年（二五ヶ月)：父・夫・嫡子・君など
齊衰・期（一三ヶ月)：　祖父・兄弟・叔父など
大功・九月：　従兄弟など
小功・五月：　又従兄弟・従兄弟の子など
緦麻・三月：　又々従兄弟など

②漸進性。喪服は死によって一挙に着けられるのではなく、喪明けによって一挙に除くのではな

い。時間の経過と共に、漸進的に日常状態に近づくのである。

死日：　襲。	冠を去り、徒跣（喪服は着けない）、断食、居所から動かず。
二日目：小斂（ショウレン）。	髪を麻条で括り、絰帯を着ける（喪服は完成せず）。
三日目：大斂（ダイレン）、殯（ヒン）。	成服（喪冠・喪服・喪屨を着ける）。粥を食べ、庵に籠もる。
三月目：葬・虞（グ）・卒哭（ソツコク）・祔（フ）。	受服（若干の上等の服に着替える）。
一年目（十三月目）：小祥（ショウショウ）。	再度の受服（練服）。(1)
二年目（二五月目）：大祥（ダイショウ）。	再々の受服（日常に近いが、完全に戻るわけではない）。
二七月目：禫（タン）祭。	完全に日常に復する。

このことが重要であるのは、少なくとも『儀禮』の描写の中では、穢れた死者から力ある死者への転換が、劇的に描きにくくなっていることを意味している点である。

ⓐ『荀子』禮論「喪禮之凡、變而飾、動而遠、久而平。故死之為道也、不飾則悪、悪則不哀。𠂤則翫、翫則厭、厭則忘、忘則不敬。一朝而喪其嚴親、而所以送葬之者不哀不敬、則嫌於禽獣矣。君子恥之、故變而飾、所以滅悪也、動而遠、所以遂敬也、久而平、所以優生也。」(2)

ⓑ『禮記』間傳「易服者、何爲易軽服也。斬衰之喪、既虞・卒哭、遭齊衰之喪、軽者包、重者特。既練、遭大功之喪、麻葛重。齊衰之喪、既虞・卒哭、遭大功之喪、麻葛兼服之。」

③象徴性。喪の段階性と漸進性は、衣服、首絰（テツ）・要絰（首と腰にまく紐。一種の喪章）、冠（髪の状態）、履、杖、居食、哭の違いにより象徴される。

ⓒ『儀禮』喪服「斬衰裳、苴絰・杖、絞帯、冠繩纓、菅屨者、……」（裾の切れた衰と裳、黒色(＝実のついた牝麻)の首絰・要絰、黒色の(竹)杖、麻糸を縒って作った組紐の帯(こしひも)、縄の纓(ひも)のついた冠、菅(茅の類)のくつを着けるもの）

ⓓ「疏衰裳、齊、牡麻絰、冠布纓、削杖、布帯、疏屨、期者、……」（荒い麻布の衰と裳、その裾は縫い揃え、牡麻の絰、布の纓のついた冠、削った(桐の)杖、麻布の帯、粗末な(わら)ぐつを着けて、一年の喪に服するもの）

ⓔ「大功布衰裳、牡麻絰・纓、布帯、三月受以小功衰、即葛、九月者、……」（粗悪な仕上げの布の衰と裳、牡麻の絰と纓のついた冠、麻布の帯をつけ、（以上の成服を）三ヵ月目で受けるのに小功の衰と裳、葛の絰を着け、全部で九ヵ月の喪に服するもの）

ⓕ「小功布衰裳、牡麻絰、布帯、即葛、五月、……」（繊細な仕上げの布の衰と裳、牡麻の絰、布の帯を着け、（三ヶ月目に麻の絰を去って）葛の絰を着け、全部で五ヵ月の喪に服する）

ⓖ「緦麻三月者、…」（繊細な麻糸を用いた衰と裳、麻布の絰を着け三ヵ月の喪に服するもの）鄭玄注「緦麻、布衰裳而麻絰帯也。不言衰絰、略軽服省文。謂之緦者、治其縷、細如絲也。」

ⓗ『儀禮』士虞禮・記「死三日而殯、三月而葬、遂卒哭、将旦而祔。」「期而小祥、……又期而大祥、……中月而禫、是月也、吉祭、猶未配。」

ⓘ既夕「（葬・反哭の後）三虞、卒哭、明日以其班祔。」鄭注「虞、喪祭名。虞、安也。骨肉歸於土、精氣無所不之、孝子爲其彷徨、三祭以安之。朝葬、日中而虞、不忍一日離。卒哭、三虞之後祭名。始、朝夕之間、哀至則哭、至此祭、止也、朝夕哭而已。班、次也。祔、卒哭之明日祭名。祔、猶屬也。祭昭穆之次而屬之。」

ⓙ『禮記』雑記下「期之喪、十一月而練(＝小祥)、十三月而祥(＝大祥)、十五月而禫。」

---

(1)『儀禮』には小祥以降の儀節の詳しい叙述はない。葬送儀礼の中核は元来三ヶ月目までであり、それ以降は思想的主張に基づく創説であったことを示唆するのだと思われる。

(2)「𠂤」：遯。「優」：養。

ⓚ喪服「斬衰」傳「斬者何。不緝(ぬう)也。苴絰者、麻之有賁者也。苴絰大搹(ヤク)(ひとにぎり)、左本在下。去五分一、以爲帶。齊衰之絰、斬衰之帶也。去五分一、以爲帶。大功之絰、齊衰之帶也。去五分一、以爲帶。小功之絰、大功之帶也。去五分一、以爲帶。緦麻之絰、小功之帶也。去五分一、以爲帶。苴杖、竹也。削杖、桐也。杖各齊其心、皆下本。（中略）絞帶、繩帶也。繩纓、條(ひも)屬右縫、冠六升、外畢。鍛而勿灰。衰、三升。菅屨者、菅菲(わらぐつ)也、外納。(1)」

ⓛ喪服・記「衰三升、三升有半。其冠六升。以其冠爲受。受冠七升。齊衰四升、其冠七升。以其冠爲受。受冠八升。（中略）大功八升、若九升。小功十升、若十一升。(2)」

ⓜ喪服・傳「緦者、十五升、抽其半、有事其縷、無事其布、曰緦。」

ⓚⓛⓜを下記のように整理するなら、五服の段階性と成服・受服の漸進性が喪服の形で明瞭に示されていることがわかろう。

	成服			受服	
	衰裳	冠	首絰	衰裳	冠
斬衰	三升	六升	搹(九寸)	六升	七升
齊衰	四升	七升	搹の80%	七升	八升
大功	八・九升		搹の64%		
小功	十・十一升		搹の51%		
緦麻	十五升、抽其半		搹の41%		

同様のことは、喪服以外の服喪生活についても言える。

ⓝ『禮記』雜記上「有三年之練冠、則以大功之麻易之、唯杖屨不易。有父母之喪、尚功衰而附兄弟之殤、則練冠附於殤。」鄭注「斬衰・齊衰之喪、練、皆受以大功之衰、此謂之功衰。」

ⓞ『禮記』間傳「斬衰三升、既虞・卒哭、受以成布六升、冠七升。爲母、疏衰四升、受以成布七升、冠八升、去麻服葛、葛帶三重。期而小祥、練冠緦(セン)緣、要帶不除、男子除乎首、婦人除乎帶。（中略）又期而大祥、素縞麻衣。中月而禫、禫而縰、無所不佩。(3)」

ⓟ『禮記』問喪「親始死、雞斯(もとどり)・徒跣、扱上衽(すそを帯にはさむ)、交手哭。惻怛之心、痛疾之意、傷腎、乾肝、焦肺。水漿不入口三日、不擧火。故鄰里爲之糜粥、以飲食之。」

ⓠ士喪禮「（小斂の後）主人髽(ひもでくくる)髮、袒。衆主人免(フン)(はちまき)于房。婦人髽（髺髮とほぼ同じ）于室。士擧、男女奉尸、侇于堂。（中略）主人拜賓……即位、踊、襲絰于東序、復位。(4)」

鄭注「始死、將斬衰者雞斯、將齊衰者素冠。今至小斂變、又將初喪服也。髺髮者、去笄纚(かみづつみ)而紒(ゆう、まげ)。（中略）始死、婦人將斬衰者、去笄而纚。將齊衰者、骨笄而纚。今言髽者、亦去笄纚而紒也。」

ⓡ『禮記』喪服小記「斬衰、括髮以麻。爲母、括髮以麻、免而以布。齊衰、惡笄以終喪。男子冠、而婦人笄。男子免、而婦人髽。」

ⓢ喪服・傳「居倚廬、寢苫(とま、ござ)、枕塊。哭、昼夜無時、歠粥、朝一溢(ひとにぎり)米、夕一溢米。

---

(1)「鍛而勿灰」：敲いて澡(あら)うだけで、灰を用いて漂白しないこと。「升」：織布における糸の量を表す単位。鄭注「布、八十縷爲升。」

(2)「事」は「澡」を指す。

(3)「練」：ねる＝灰を用いて漂白した麻の冠。「緦緣」：緣をうすあか色にしたうちぎ（『禮記』檀弓上「練、練衣、黃裏、緦緣」）。「素縞麻衣」：飾りのない、しろぎぬの冠と麻布のうちぎ（『禮記』玉藻「縞冠素紕、既祥之冠也」）。「縰」：鄭注「黑經白緯曰縰。（中略）無所不佩、紛帨(フンゼイ)(てぬぐい)之屬、如平常也。」

(4)「侇」：陳、ならべる。

寝不説絰帯。既虞、翦屏(たれかぶさったやね)、柱楣(はり)、寝有席、食疏食、水飲。朝一哭、夕一哭而已。既練、舎外寝、始菜果、飯素食、哭無時。」

全体を整理するなら、下記の表のようになろう。

斬衰	初日 始死 （未服）	二日　三日 小斂、大斂殯 （未成服）	四日～三月 葬 （成服）	三月～ 卒哭 （受服）	十三月～ 小祥 （受服）	二五月～ 大祥	二七月 禫 （除服）
冠	冠を去る	髪を括る	喪冠	受冠	練冠（大功に相当）	縞冠	繊冠
絰		麻絰		葛絰	男は首絰を、女は要絰を除く	除く	
衣服	深衣		衰裳	受服	功衰	深衣	朝服
足	裸足		喪屨	受屨	受屨		
杖			杖			除く	
食	断食、		粥、	席、疏食	菜果素食	肉を食う	酒を飲む
居所	室内から動かず		倚廬、壁を塗らず	倚廬、内壁を塗る	堊室に移る	燕寝に移る	平常の生活に戻る
哭	不断に哭	代哭		朝夕の哭	時々、哭	外に不哭	内に不哭

齊衰	初日 死 （未服）	二日　三日 小斂　大斂 （未成服）	四日～三月 葬 （成服）	三月 卒哭 (受服)	十一月 小祥 (受服)	十三月 大祥	十五月 禫 (除服)
大功			四日～三月 （成服）	九月 （受服）	（除服）		
小功			四日～三月葬 （成服）	五月 （受服）	（除服）		
緦麻			四日～三月葬 （成服）	（除服）			

第二節　『儀禮』士喪・既夕・士虞による葬送儀礼の儀節

『儀禮』に規定された葬送儀礼の手順については表一にまとめた。また、儀礼が行われる舞台である屋敷の構造は概ね図二に示したような構造をしていたと思われる。葬送儀礼は、室の北側に頭を東に横たえられた臨死者の死が現実化した時、身内は死者の衣服を持って屋根に上がり、「皐(ああ)、某よ復(かえ)れ」と三回叫ぶ復という儀礼から始まる。死者の身内は冠を去り髪を顕わにし、死体を室の南側（堂に通じる戸の前）に頭を南に移動する。この時、親族は喪主を先頭に男が死体の東、婦人は西に寄り添って泣き続け、喪主は弔問に挨拶する時以外、死体の側を離れることは許されない。続いて外から見えないように堂に帳を降ろして死体を洗う（沐浴）。ここで重要なのは死体を洗った水などは屋敷の南の二つの階段間西寄り（一説には室内の中央部）に埋めるという点である。次に屍を衣装で包む襲(しゅう)が行われ、重という一種の仮位牌を作って、中庭の南に置く。次の日に十九枚の衣裳で死体を包んで縛る小斂(しょうれん)が行われ、死体を堂中央に移し、傍らに供物を供える。この時、喪主はまげをほどいてザンバラ髪にした後、髪を括り、袒(はだぬぎ)に

なり、男性は堂を降りて中庭東方に西面、婦人は堂上東方に西面する。三日目には再び遺体を衣装で包む大斂(だいれん)を阼階（東側の階段）上で行った後、棺に死体を入れ、西側の階段の上に棺を簡易埋葬する。これを殯(ひん)といい、死者への供物を室内の西南に供え、屋敷の門を閉じる。注目に値するのは死体の移動であり、次第に奥（北）から前（南）に移動するのであるが、西側の階段の上に埋葬する理由は生きている屋敷の主人は常に東側の階段（阼階）を用いるからであるとされおり、今や死者が屋敷の主人というかつて持っていたステータスを失いつつあることを象徴すると考えることができる。

殯の状態が三ヶ月続き、その間、親族は喪服を着け、粗末なバラックで、苦しい喪の生活を送る。この間に墓をどこにするかを決め、三ヶ月目に簡易埋葬した棺を掘り出して（啓殯(けいひん)）、それを祖廟（祖先の祭祀を行う社）に移し、傍らに供物を供える。ここで興味深いのは一度喪服を脱いで三ヶ月までの状態と位置に戻る点である（男は免(ぶん)(髪を布で包む)・袒、阼階下、女は堂上で西面)。次の日に柩を車に載せ、最後の供物を供えた後、葬列が墓へ向かうが、この時に死者が生前着用した衣服を持って行き、墓穴に埋葬した後、この衣服は棺を載せていた車に載せて帰る。

その後、葬列は祖廟に戻り、皆で泣き叫ぶが（反哭(はんこく)）、この時、喪主は西階からのぼり、堂上西側に東面の位置に変わる（他の男は堂下西方に東面。女は堂上東方、西面)。前述のように阼階は主人が使うものであるので、それを避けることはステータスの交替が完了していないことを表す。それに続いて虞祭(ぐさい)という死者の魂を家に迎え安んじる儀礼が、間隔をあけて三回行われる（どういう日取りになるかは見解の相違がある)。その要点は尸(し)（かたしろ）という死者の役を演じる者が、墓地から持ち帰った服を着し、それに対して室内で酒食の饗応をし、尸が返杯する点にある。虞祭の構成は通常の祖先祭祀（『儀禮』特牲饋食・少牢饋食に記載される）に極めて近いが、虞祭においては祭祀参加者が相互に杯を酌み交わすこと（旅酬・無算爵）がなく、祖先から子孫への恩寵を象徴する「嘏(か)」（黍の団子）と「祝(しゅく)」（寿ぎの言葉）がない。これは虞祭における死者がまだ恩寵をもたらす存在ではないことを示す。もう一つ、祖先祭祀では尸が入場する時、主人は阼階の下で待ち、祖先を客人として遇するのに対し、虞祭では主人は堂上西階の上で待つのであり、反哭と同じ立ち位置になる。反哭のテーマは埋葬が終わった後、皆で今や死者を失ってしまったことを悲しむ点にあり、虞祭はその場面において死者（霊魂）が帰還することを示すと解釈できる。

三回目の虞祭に引き続き卒哭(そつこく)の儀礼が行われる。これは退出する尸を皆で屋敷の門外まで送っていくというもので、儀礼ははそれが旅立ちであることを示す。その翌日に祔祭(ふさい)という死者を祖先の仲間に入れる儀礼が行われ、死者は一人前の祖先になることで終了する。

第三節　『儀禮』所載の葬送儀礼の構成

『儀禮』の葬送儀礼のシナリオについては表二にまとめた。ここから幾つかの顕著な特色が看取できる。

第一に、全体は二重葬に極めて類似した構成であって（殯が一次葬、葬が二次葬)、先述した段階性という特徴を持つ一方で、葬後の虞－卒哭－祔が決定的な転換点となっていることは明らかである。章景明は死から虞祭までの供献は、死者を生きているかのように扱い（「奠」「薦」)、虞祭において始めて死者として「祭」（霊魂に対する供献）が行われ、卒哭において死者の霊魂

表一　『儀禮』士喪・既夕・士虞による葬送儀礼の儀節

A【死当日】死者に対する愛情と恐怖が交錯。復活を願う儀礼が行なわれ供物が供えられる一方で、死者の身辺のものを破壊し死体を梱包して見えないようにする。

臨死者は適寝の室の北墉（牖：まど）に沿って首を東にする。死ぬと斂衾を掛ける。

既夕・記「士處適寢。寢東首于北墉下。（中略）乃行禱于伍祀。乃卒、主人啼、兄弟哭。」士喪「死于適室、撫用斂衾。」

1.**復**：死者の衣服を持って屋根に上がり、「皐、某復」（おおい、戻ってこい）と三回叫ぶ。衣服は死者に着せる。

士喪「復者一人、以爵弁服、簪(つらぬる)裳于衣左、何(になう)之、扱領于帶、升自前東榮(やねづま)、中屋、北面、招以衣、曰『皐、某復。』三、降衣于前、受用箧、升自阼階、以衣尸。復者降自後西榮。」

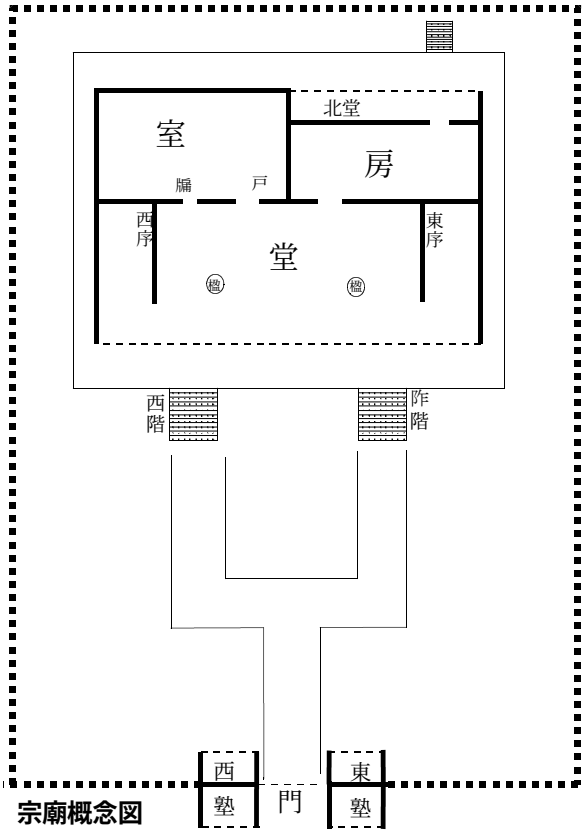
復者は降りる時に屋根の西北を壊す（その木材は死体を沐浴する研ぎ汁を温めるのに使う）。

2.斬衰の喪に服する者（子・妻）は冠を去り、齊衰の喪に服する者は素冠。死者の使用していた厠・竈は破壊される。

『禮記』喪大記「甸人取所徹廟之西北厞、薪用爨之。」厞は暗い所（説文）。

既夕・記「隷人涅厠。」鄭注「隷人、罪人也。今之徒役作者也。涅、塞也。」

『禮記』檀弓上「掘中霤而浴、毀竈以綴足。及葬、毀宗躐(こえる)行、出于大門、殷道也。」



宗廟概念図

3.死体を室の南側に移す。頭を南にする。死後、最初の供物を捧げる（始死奠）。

既夕・記「設牀・第(すのこ)、當、衽(しとね)下莞(むしろ)、上簟(ござ)、設枕、遷尸。」

口に匙を入れ（楔歯）、足を縛る（綴足）。飯含と襲の便のため。

始死奠は醴・酒・脯・醢（生前の余りもの）。

親族は喪主を先頭に男が死体の東に西面、婦人は西に東面して、哭泣を絶やさない。喪主は弔問に挨拶する時以外、死体の側を離れない。親族関係のやや遠い婦人は室外で北面。男性は堂下で北面。

士喪「入、坐于牀東。衆主人在其後、西面。婦人侠牀、東面。親者在室。衆婦人戸外、北面。衆兄弟堂下、北面。」鄭注「衆主人、庶昆弟。……衆婦人・衆兄弟、小功以下。」

4.寝の堂に帳を降ろし、外から死体処理が見えないようにする。帳は小斂（二日目）後、撤去。

5.訃報、弔問、衣服を贈る（襚）。喪主は弔問に挨拶するのに西階から昇降する。阼階（東階）は主人の用いるもので、西階から昇降するのは主人（死者）の位を避けるもの。

士喪「君使人弔、徹帷、主人迎于寢門外。（中略）弔者入、升自西階、東面。主人進中庭、弔者致命。主人哭、拝稽顙、成踊。（中略）唯君命出、自西階。」

踊：胸を撃って跳ねるしぐさ。『禮記』檀弓下「歎斯辟、辟斯踊矣」注「辟、拊心。」

檀弓下「辟踊、哀之至也。有算、為之節文也。」曾子問「哭踊、三者三。」

6.死体を洗い（**沐浴**）、口中に米と貝を入れる（**飯含**）。銘(旌)を作る。

甸人（公臣）が坎（沐浴に使った水などを埋める）を両階の西寄りに掘り（一説には室内の中央部に掘る）、埳（沐浴の水を温める竈）を西牆に作る。沐浴は御者（家臣。鄭注「小臣侍従者」）が担当、親族は室外に出る。飯含に用いる米をといだ潘(とぎじる)を用いる。

『禮記』檀弓上「掘中霤而浴……殷道也、學者行之」注「周人浴、不掘中霤」疏「中霤、室中也、掘室中之地、作坎。」

7.**襲**：屍を衣で包み、死体を見えないようにする。

葬儀専門の公臣（「商祝」。鄭注「祝習商禮者、商人教之以敬、於接神宜」）が担当。掩(あたまおおい)・瑱(みみふさぎ)・幎目(めおおい)をつけ、明衣(したぎ)の上に衣裳三称を着せ、手と足を縛り、冒と衾で全体を掩う。

『禮記』檀弓下「人死、斯悪之矣。無能也、斯倍之矣。是故制絞衾、設蔆翣、為使人勿悪也。」（蔆翣：棺の飾り）

8.**重**（仮位牌）を作り、**銘**(旌)を立て掛ける。

木を削って作り、そこに飯含に使う米を炊くのに用いた鬲をぶら下げ、外から葦席(むしろ)を衣のように巻き付けて死者に象る。中庭の南に置く（狩野直喜「支那古代祭尸の風俗につきて」、一九二二。『支那学文藪』、一九七三、所載）。銘は「某氏某之柩」と書いた旗。

『禮記』檀弓下「重、主道也、……周主、重徹焉」注「始死、未作主、以重主其神也。重、既虞而埋之、乃後作主。」

9.夜は燎(かがりび)を設ける。

B【第二日】小斂。制限はやや緩和され、全員で行なっていた哭が交替となり、門外に出ることが許される（『禮記』喪大記）。断食は継続。

1.**小斂**：燎を消し、前日の奠を撤去するなどの準備の後、十九称の衣裳で死体を包み、衾で掩った上から絞(ぬのおび)で縛る。その後、帷を撤去する。

喪主夫妻は遺体に取りすがって哭す。士喪禮「主人西面、馮尸、踊無算、主婦東面、馮、亦如之。」

喪主は笄纚(かみづつみ)を取り、髪を括り、袒(はだぬぎ)、婦人も纚を取り、髪を括る。主人以外の男性は素冠を去って免す（布ではちまきをし、もとどりを顕わす）。

士喪禮「主人髽髪、袒。衆主人免于房。婦人髽于室。士擧、男 女奉尸、侇于堂。（中略）主人拝賓……即位、踊、襲絰于東序、復位。」

2.皆で死体を奉じ、堂中央の両楹の間に移し、夷衾（棺を掩う衾）を掛ける。頭を南とする。供物を死体の東（右）に捧げる。交替で哭。

男性は堂を降り、中庭東方に西面。婦人は堂上東方に西面。士喪禮「男女如室内、踊無算。主人出于足、降自西階。衆主人東、即位。婦人阼階上、西面」

3.供物を死体の東（右）に捧げる（小斂奠）。踊、賓退出。交替で哭。

醴・酒・脯(ほじし)・醢(しおから)・豚（生人に対すると同じく豚は柢(ねもと)を向ける）。

3.夜は燎を設ける。

C【第三日】大斂・殯

1.**大斂**：前日の供物を撤去後、再び堂に帷を降ろし、阼階上で三十称の衣裳で包み、衾で掩った上から紟(ひとえのきもの)を被せ、絞で縛る。婦人は遺体の西、男は東の位置に戻り、斂し終わった後、取りすがって哭す。

既夕・記「大斂于阼。」

士喪禮「帷堂。婦人尸西、東面。主人及親者、升自西階、出于足、西面、袒。」「士挙遷尸、復位。主人踊無算。卒斂、徹帷。主人馮、如初、主婦亦如之。」

2.**殯**(堂内に簡易埋葬)：あらかじめ棺を埋める穴を西階の上に掘り、棺を半分埋めておく。棺に死体を入れ、棺と蓋を縫合する所まで泥で塗り込める。銘を立てる。

士喪禮「掘肂、見衽」注「肂、埋棺之坎也。掘之於西階上、棺入、主人不哭。」（衽は棺と蓋を縫合する所）

士喪禮「主人奉尸、斂于棺。踊如初。乃蓋。主人降、拝大夫之後至者、北面、視肂。衆主人復位。婦人東、復位。（中略）乃塗、踊無算。卒塗、祝取銘、置于肂。主人復位、踊、襲(かたをいれる)。」

死者が阼階から西階に移ることについて：『禮記』檀弓上「夏后氏殯於東階之上、則猶在阼也。殷人殯於両楹之間、則與賓主夾之也。周人殯於西階之上、則猶賓之也。」

檀弓上「飯於牖下、小斂於戸内、大斂於阼、殯於客位、祖於庭、葬於墓、所以即遠也。」

3.室内の奥（室の西南）に死者への供物を供え、戸を閉める。

甒：醴・酒、豆：脯(ほじし)・菹(すずけ)、籩：醢(しおから)・栗、俎：豚・魚・腊(ほじし)。生人に対すると同じく魚は背を、腊は柢(ねもと)を向ける。

4.賓・衆兄弟は退出、殯宮の門を閉じ、親族は喪居に就く《大斂畢、送賓、送兄弟、及出就次》

喪服・傳「居倚廬、寢苫(とま、ござ)、枕塊。哭、昼夜無時、歠粥、朝一溢米、夕一溢米。寢不説絰帯。既虞、翦屏、柱楣、寢有席、食疏食、水飲。朝一哭、夕一哭而已 。既練、舎外寢、始菜果、飯素食、哭無時。」注「舎外寢、於中門之外、屋下壘擊為之、不塗壁、所謂堊室也。」

『禮記』喪大記「既練、居堊(しろかべ)室。」

雑記「疏衰皆居堊室、不廬、廬厳者也。」

間傳「父母之喪、居倚廬、寢苫、枕塊、不説絰帯。齊衰之喪、居堊室。」

倚廬（喪居）は柱梁もなく、屋根を切りそろえないバラック、苫(とま、ござ)に寢、塊を枕とし、昼夜時無く哭し、朝夕二回粥を食べる。虞祭後は屋根を切り、柱を立て、小祥後は壁を塗り土する。

D【第四日、第四日以降】成服、朝夕哭、墓所の選定

1.朝夕、殯宮に入り、男は阼階下、女は堂上で哭、供物を室内に供える《朝夕哭、奠》

醴・酒・脯・醢

2.朔日の供物・初物の供物（儀節は朝夕奠と同じ）《朔日奠、及薦新》

甒：醴・酒、敦：黍・稷、豆：醢(しおから)・栗、俎：豚・魚・腊(ほじし)

死者生前の居所には生前同様に食を薦める。既夕・記「燕養・饋・羞・湯・沐之饌、如他日。朔月若薦新、則不饋于下室。」鄭注「燕養、平常所用供養也。饋、朝夕食也。羞、四時之珍異。湯沐、所以洗去汗垢。」

3.墓葬の準備《筮宅兆》《視椁、視器》《卜葬日》

士喪「筮宅。冢人営之。掘四隅、外其壌、掘中、南其壌。既朝哭、主人皆往、兆南北面、免絰。命筮者（中略）命曰『哀子某、為其父某甫、筮宅、度茲幽宅兆基、無有後艱。』」

「主人北面、免絰、（中略）命曰『哀子某、来日某、卜葬其父某甫、考降、無有近悔。』」

《請啓期》　（以下、既夕）

E【葬前日】（死より３月目）

1.**啓殯**：男は免・袒、女は髽して（大斂の前の服に復す）、殯宮に入り、小斂と同じ位（男は阼階下、女は堂上で西面）に就き、殯を啓く。

大斂の前の服に復す。銘は重に立て掛けられ、柩は夷衾を掛けられる。「踊無算」

2.柩を祖廟に移し、供物（遷祖奠）を供える。

遷柩には重を先頭とし、供えてあった供物(奠)が従う。柩は祖廟の堂の中央（両楹間）に頭を北、供物（**遷祖奠**）はその西(右)に置く。主人は柩の東に西面して、「踊すること算なし」。婦人は西に東面、重は中庭の南方。奠を撤去して、改めて供物を設け（祖奠）、主人は堂下東の位に就く。葬列用の車馬を薦める。

3.午後、柩を車に載せ、柩車を南向きに反転させ、**祖奠**（死者を送別する供物）を設ける。

鄭注「将出而飲酒、曰祖。祖、始也。」『儀禮』聘禮・記「出祖、釋軷(ハツ)、祭酒脯、乃飲酒于其間。」

「祖」は旅行の無事を祈る祭。土盛りの壇(軷)を作り、酒脯を供えて、宴飲下上で、壇を轢く。（工藤元男「埋もれていた行神」『東洋文化研究所紀要』106、一九八八）

柩を載せる時、主人は袒、「踊無算」。柩車反転の時も袒、踊。

F5賵(車馬)・奠(供物)・賻(香典)・贈(明器)《國君賵禮》《賓賵・奠・賻・贈、代哭、爲燎》

贈物の禮が終わった後で、交替で哭（小斂の後と同じ→啓殯から後は、各自哭する）。

F【葬日】

1.早朝、最後の供物（**大遣奠**）。

醴・酒・脯・栗・糗(もち)・棗(なつめ)・醢(しおから)・菹(すずけ)・羊・豚・魚・月昔(ほじし)・鮮獣(うさぎ)。羊豚の一部は葦で包んで死者への贈物とする。踊。

2.賵・遣を読み上げ、葬列が出発

重は廟門の左(東)に立てる。出発の時、主人は袒、踊無算。死者が生前着用した衣服を持っていく。既夕・記「乗車…載皮弁服。……道車載朝服、槀車載蓑笠。」

3.**葬**(埋葬)：墓壙では男は東に西面、女は西に東面。主人は袒、哭、踊。柩を窆(おろ)し、衣服を柩車に載せて帰る（この衣服は虞祭の時に時に尸が着る）。

既夕・記「柩至于壙、斂服、載之。卒窆而歸、不駆。」鄭注「柩車、至壙、祝説載、除飾、乃斂乗車・道車・槀車之服、載之、不空之以歸。送形而往、迎精而反、亦禮之宜。」この衣服は虞祭の時に時に尸が着る。

4.祖廟に戻って**反哭**（この時、主人は堂上、東面。男は堂下西方に東面。女は堂上東方、西面。男の位置が逆転）、殯宮に戻って反哭、賓は退出、主人は倚廬に就く。

既夕「乃反哭。入自西階、東面。衆主人堂下、東面、北上。婦人入、丈夫踊。升自阼階。主婦入于室、踊、出、即位、及丈夫拾踊三。」（拾：交替）

「遂適殯宮、皆如啓位、拾踊三。」男は堂下、西面。女は堂上、西面（従来の位置）

《略言葬後儀節及祭名》「猶朝夕哭、不奠、三虞、卒哭、明日以其班祔。」

（以下「士虞禮」）

5.**虞祭**（虞の意味は「安」、死者の魂を家に迎え安んじる。）

既夕・鄭注「虞、喪祭名。虞、安也。骨肉歸於土、精氣無所不之、孝子爲其彷徨、三祭以安之。以安之。朝葬、日中而虞、不忍一日離。卒哭、三虞之後祭名。始、朝夕之間、哀至則哭、至此祭、止也、朝夕哭而已。班、次也。祔、卒哭之明日祭名。祔、猶屬也。祭昭穆之次而屬之。」

場所は殯宮。士虞「特豕（シ）饋食、側亨于廟門外之右、東面」鄭注「是日也、以虞易奠、祔而以吉祭易喪祭。鬼神所在、曰廟、尊言之。」

池田末利（「釈廟」『中国古代宗教史研究』一九八一）は原初的には人が死ぬと寝（生前の居所）に殯し、葬後、そこが廟になると推測する（但し、『儀禮』は寝と廟を区別）。

虞祭は三回行われ、初回は葬日で、四日または五日間続く。

士虞禮・記「死三日而殯、三月而葬、遂卒哭、将旦而祔。」「始虞用柔日、（中略）再虞皆如初、（中略）三虞・卒哭、他用剛日。」柔日＝乙・丁・己・辛・癸、剛日＝甲・丙・戊・庚・壬。鄭注「丁日葬、則己日再虞、（中略）士則庚日三虞、壬日卒哭。」王引之『經義述聞』巻10は「三虞」は衍文で、卒哭は三日後の剛日を用いるとする。

『禮記』檀弓下「日中而虞、葬日虞、弗忍一日離也。是日也、以虞易奠。卒哭曰成事、是日也、以吉祭易喪祭。明日祔于祖父、其変而之吉祭也。」

甲 剛	乙 柔	丙 剛	丁 柔	戊 剛	己 柔	庚 剛	辛 柔	壬 剛	癸 柔	甲	乙
［鄭玄］			葬・初虞		再虞	三虞		卒哭	祔		
［王引之］			葬・初虞		再虞		三虞			卒哭	祔

【虞祭の式次第】

準備。主人は堂上（西階の上）、東面。男は堂下西方に東面。女は堂上東方、西面。

士虞「主人及兄弟、如葬服。賓・執事者、如弔服、皆即位于門外、如朝夕臨位。婦人及内兄弟服、即位于堂、亦如之。」「入門、哭、婦人哭。主人即位于堂。衆主人及兄弟・賓、即位于西方、如反哭位。」

ⓐ室内の奥（西南隅）に東向きに神霊の座を設け、供物を捧げる（陰厭。神降ろし）。

ⓑ尸（墓地から持ち帰った服を着し、死者の役を演じる。死者の孫が扮する）を迎え、室に入る。（狩野直喜「支那古代祭尸の風俗につきて」一九二二、池田末利「立尸考」、『中国古代宗教史研究』1981）。

士虞「尸入門、丈夫踊、婦人踊。……尸入戸、踊如初。」

『禮記』曲禮上「禮曰、君子抱孫、不抱子。此言孫可以為王父尸、子不可以為父尸。」

祭統「夫祭之道、孫為王父尸。所使為尸者、於祭者子行也。父北面而事之。所以明子事父之道也。此父子之倫也。」（王父：祖父）

曾子問「孔子曰、祭成喪者、必有尸。尸必以孫、孫幼、則使人抱之。無孫、則取於同姓、可也。」

士虞・記「尸服卒者之上服。男、男尸。女、女尸、必使異姓、不使賤者。」この服は死体とともに墓地に行き、持ち帰ったものと考えることができる。

ⓒ尸、九飯の儀（室内で供物を食べる）。

ⓓ尸、三献の儀（室内、主人・主婦・賓長が尸に酒を献じ、尸が返杯する）

《主人献尸・祝・佐食》主人酳尸（主人が尸に薦める）、尸醋主人（尸が主人にむくいる） 主人献祝及佐食、（主人は祝と佐食に献ず）。祝は死者（尸）と生者を仲介する役、佐食は給仕役。

《主婦亜献》（主婦が尸に酒を献じる）、尸酢主婦（尸が主婦にむくいる）、主婦献祝及佐食（主婦は祝と佐食に献ず）

《賓長三献》（賓が尸に酒を献じる）（尸が賓にむくいる）（賓が祝・佐食に献じる）

ⓔ儀礼が完了し、尸退出。

士虞「婦人復位。祝出戸、西面、告利成。主人哭、皆哭。（中略）祝前尸、出戸、踊如初。降堂、踊如初。出門、亦如之。」鄭注「利、猶養也。成、畢也。」

ⓕ室内西北、供物を神霊に捧げる（陽厭）

士虞「祝反入、徹、設于西北隅、如其設也（＝陰厭）。（中略）賛闔牖・戸。」

【虞祭を正式な祖先祭祀と比較】「特牲饋食」のシナリオを以下に掲げる（《 》内は胡培翬『儀礼正義』の細目）。

A．準備　祭日以前…《筮祭日》・《筮尸》・《宿尸》・《宿賓》

前日…《視濯、視牲》　祭日…《祭日陳設及位次》

B．《陰厭》（室内で神霊に酒を供える）

C．《尸入、九飯》（尸入室、室内で供物を食べる）

D．《主人初献》（室内。主人が尸に酒を献じる）

尸醋主人、致嘏（尸が醋い、嘏＝授福の言葉と嗇＝黍の団子を賜わる）

主人献祝及佐食（主人は祝と佐食に献ず）

《主婦亜献》（主婦が尸に酒を献じる）

尸酢主婦（尸が主婦に醋いる）

主婦献祝及佐食（主婦は祝と佐食に献ず）

《賓長三献》（賓が尸に酒を献じ、尸は暫く爵を止める）

主婦致爵于主人、自酢（主婦が主人に献じ、自ら酢いる）

主人致爵于主婦、自酢（主人が主婦に献じ、自ら酢いる）

尸酢賓（尸が賓に酢いる）

賓献祝及佐食、致爵于主人・主婦（賓が祝・佐食・主人主婦に献ず）

E．《献賓与兄弟》（堂上。主人が衆賓と衆兄弟に献ず）

F．《長兄弟爲加爵》《衆賓長加爵》（長兄弟・衆賓長が尸に杯を加える、室内）

G．《嗣擧奠献尸》（主人の後継ぎが尸に杯を加える、室内）

H．《旅酬》（衆賓・兄弟間で杯を酌み交わす）

《佐食献尸》（佐食が酒を献じる）

Ⅰ．《尸出、帰尸俎、徹庶羞》（祝は利成を告げ、尸退出）

J．《嗣子長兄弟嶡》(嗣・兄弟の長の二人が尸の食残しを食す)

K．《改饌陽厭》（尸の俎を室の西北に供える。）

《礼畢、賓出》

ここから吉祭の祖先祭祀（特牲饋食・少牢饋食）の要点は次の三点にまとめられる。

(1)共に中心は祖先役を演じる尸に対する儀礼である（室内で行なわれる献食と三回の献酒）。

(2)特牲饋食では祖先（尸）からの恩寵、即ち、子孫による酒食の供応に対する祖先からの返杯（「酳」）と、「嗇」（黍の団子）と「嘏」（寿ぎの言葉）[1]の賜与（《主人初献》の中で尸が主人に賜る）が中核になっている。

(3)「嗇」と「嘏」は主人のみが受け取る恩寵であるのに対し、酒は主人・主婦・賓から衆賓長・長兄弟へ、更に衆賓・兄弟へと回されて、参会者全てが祖先の恩寵に与る。

これを虞祭と比較するなら、

①虞祭の構成は吉祭（特牲饋食・少牢饋食）に極めて近く、ともに祖先役を演じる尸に対する饗応を中心とする。しかし、

②虞祭においては旅酬・無算爵がない。

③虞祭においては尸の「嗇」と「嘏」がない。

虞祭において（ショク）、「嗇」と「嘏」、返杯の儀節がないことは、虞祭における死者が未だ祭祀参加者に恩寵をもたらす存在ではないことを示している。

---

(1)例えば、「少牢饋食」の嘏辞は「皇尸命工祝、承致多福無彊于女孝孫、来(たまう)女孝孫、使女受禄于天、 宜稼于田、眉寿万年、勿替引之」である。

③吉祭においては器具を東に置くのに対し、虞祭では西に置く。
④哭、踊（虞祭がなお凶禮に属することを示す。）
⑤吉祭では吉祭では尸を主人が堂下阼階の東で待ち、尸が西階から昇った後、昇る。虞祭では主人は堂上西階の上で待つ。鄭注「尸入、主人不降者、喪事主哀、不主敬。」（虞祭参加者の位(位置)は反哭と同じ。反哭が喪失をテーマにするのに対し、虞祭は死者(霊魂)の帰還をテーマとすることを示すと解釈できる。）

G【葬日の二日後】**二虞**
H【葬日の三日後】**三虞**
I【葬日の五日後（一説に葬日の七日後)】**卒哭**
ⓐ尸は門外西南、東面。主人は門の東南、婦人は主人の北、賓は主人の南、皆西面、哭す。
ⓑ主人・主婦・賓の順で三献。
ⓒ乾肉を篋(はこ)に入れ、従者が持って尸に従う。皆哭し、従う。大門に至り、踊。尸が門を出ると、哭を止める。
テーマは離別（祖奠と重複)。卒哭には翌日の祔祭の準備祭の性格がある。士虞禮・記「卒辞曰『哀子某、来日某、隮祔爾于爾皇祖某甫、尚饗。』」
ⓓ廟門の外で受服を着ける。士虞禮・記「丈夫説経帯于廟門外、入、徹。」
Ⅰ【葬日の六日後】祔**祭**（卒哭の翌日)：「祔」の意味は「屬」、死者を祖先の仲間に入れる儀礼。
服喪者は沐浴、櫛、掻(つめをきる)、翦(ひげをそろえる)。
重を埋め、示(主、位牌)を作る（但し『儀禮』は示に言及しない)。
士虞禮・記「明日、以其班祔。沐浴、櫛、掻(つめをきる)、翦(ひげをそろえる)。用専膚為折俎、取諸脰(うなじ)脳(くび)、其他如饋食。用嗣尸。曰『孝子某・孝顕相、夙興夜處、小心畏忌、不惰其身、不寧、用尹祭(ほしにく)・嘉薦・普淖・普薦・溲酒、適爾皇祖某甫、以隮祔爾孫某甫、尚饗。』」（顕相：助祭者。尹祭：乾し肉、嘉薦：菹(すづけ)醢、普淖：黍稷、普薦：羹(スープ)、溲酒：白酒）
ⓐ祔祭から後は祭祀主宰者は「孝子」と称する。士虞禮・記「饗辞曰『哀子某、圭為而哀薦之、饗。』」鄭注「圭、絜也。（中略）凡吉祭饗尸、曰孝子。」
ⓑ重：『禮記』檀弓下・鄭注「始死、未作主、以重主其神、既虞而埋之、乃後作主。」
ⓒ示(主)：『禮記』祭法・鄭注「唯天子・諸侯有主。」『五經異義』「唯天子・諸侯有主、卿大夫無主、尊卑之差也。」（『儀禮』は示に言及しないが、「祔」をいう以上、主がないことは考えにくい。栗原朋信「木主考」『中国古代史研究　第二』、一九六五)。
『左傳』僖公三十三年「凡君薨、卒哭而祔、祔而作主、特祀於主、烝嘗禘於廟。」
『穀梁傳』文公二年「立主、喪主於虞、吉主於練。」
『公羊傳』文公二年「虞主用桑、練主用栗」何休注「謂期年練祭也。埋虞主於両階之間、易用桑也。」
Ｊ【１３月目】**小祥**
士虞禮・記「期而小祥、曰『薦此常事。』」鄭注「小祥、祭名。祥、吉也。」
Ｋ【２５月目】**大祥**
士虞禮・記「又期而大祥、曰『薦此祥事。』」
Ｊ【２７月目】禫**祭**（除喪）
士虞禮・記「中月而禫。是月也、吉祭、猶未配。」鄭注「中、猶間也。…與大祥間一月、自喪至此、凡二十七月。（中略）猶未以某妃配某氏、哀未忘也。」

表二　『儀禮』所載の葬送儀礼のシナリオ

	儀節	死体	扱い	霊魂の状態	死体の場所	遺族の状態・位置
【一日目】	復			魂の分離の開始、復帰させる試みの失敗。		断食（大斂まで）
						死体から離れず
	沐浴	洗浄		→強烈な穢れ	室内北側	男は死体の東、婦人は西（小斂まで）
	襲	梱包	始死奠＝死体の右	供物は死体に対して捧げられる。	室内南側	冠を去る、帳を降ろす（小斂まで）
			重の作成	死体外に霊魂が彷徨していることを示す		
【二日目】	小斂	梱包	小斂奠＝死体の右	供物は死体に対して捧げられる。	堂中央	髪を括り、袒。絰を着ける。
						男は堂下東、女は堂上東
【三日目】	大斂	梱包			阼階上	再び帳を降ろす。袒。遺体に寄り添う。
	殯	一次葬	大斂奠＝室内	死体が隠れ、供物を魂に対して捧げる。	西階上	
			朝夕奠＝室内			喪服を着ける、倚廬に就く。
↑						
↑						
【三ヶ月】		腐敗の進行		死体と魂の分離の進行		居喪生活
↓						
↓						
【葬前日】	啓殯	死体の再出現		→穢れ（大斂以前の段階に復帰）	殯宮	喪冠を脱し、免・袒。
	遷祖	居所を去る	遷祖奠＝死体の右	供物を死体に対し捧げる。	祖廟	主人は柩の東、婦人は西
		方向転換	祖奠＝死体の右			袒。男は堂下東、婦人は堂下中央。
【葬日】			大遣奠＝死体の右			
	埋葬	死体は衣服と共に墓へ運ばれる		死体と霊魂は完全に分離していない。		
		二次葬		死者(死体)の旅立ち（追放）	墓	袒。男は柩の東、婦人は西。
		死者の服を持ちかえる		死体と霊魂の分離、霊魂の帰還のため。		
	反哭			死者(死体)との最終的離別の自覚	祖廟・殯宮	主人は堂上西、婦人は堂上東、
【葬日～	虞祭	死者の具現としての尸(死者の服)		死者(霊魂)の居宅への帰還	殯宮室内	他の男は堂下西。
三回】		尸(死者)の饗応		(子孫への降福がない＝祖先として未成熟)		
【翌々日】	卒哭			死者(霊魂)との離別。	殯宮門外	喪服を着替え、身を清める。
【翌日】	祔祭	重の廃棄		死者(霊魂)が祖先と合一、祖先として完成		

死体は徐々に外側に移動、次第に生者と離れていく

化が完成して、祔祭から「吉」祭＝祖先祭祀となると論じたが（「祭・喪之禮吉凶観念之分別」、『三禮研究論集』、一九八一）、確かに死から葬までが悲歎と穢れの期間(凶)であり、葬後の虞祭－祔祭を契機に死者は祖先となり、喜びと恩寵(吉)に転換する構成であると言える。

『禮記』檀弓下「是日(葬日)也、以虞易奠。卒哭曰成事、是日也、以吉祭易喪祭。明日祔于祖父、其変而之吉祭也。」「虞而立尸、有几筵、卒哭而諱、生事畢、而鬼事始已。」

ここから考えれば、儒家の禮では喪は三年(二十五月)継続するが、先秦時代には三年の喪は行なわれず、祔祭後吉禮に帰る（簡単に言うなら葬により喪明けするタイプ）のが原型だったのではないかという疑いを去ることができない。三年の喪という葬送理論により全体が引き延ばされているため、凶→吉への転換が虞－祔、小祥、大祥に分散し、葬（二次葬）のインパクトが弱くなっている感がある。

第二に、最初の日の襲、二日目・三日目の斂と死体を衣装で緊縛、梱包する儀礼が繰り返されることが示すように、死体の穢れ・死者への嫌悪は強烈に表現されている。死体を処理する時に帷がかけられるのは死体処理の隠匿という要素であると言えるし、死者が使っていた厠・竈を破壊し、死体の沐浴のために西牆に新たに竈を設けること、一説では葬列は門からでなく牆を壊して出るとされること（『禮記』檀弓上「及葬、毀宗躐行」）も死者の忌避を意味している（勿論、復のように、死者の復活を希求する傾向もある）。前漢時代前期の馬王堆漢墓の例でも遺体はあたかも荷物が梱包されるように縛られており、死体を見えなくすること、隠匿が主テーマであると考えらる。

第三に、穢れに対応して、葬儀は死者（死体）を生者から分離することを主テーマにしている。死体は居室奥から次第に外側へ、居所外へ、最終的には墓所へともたらされる。同時に生者は死体の側（左右）から堂下へ、喪居へと次第に離れる。葬儀は、ある意味では、死体という強力な穢れの源泉を追放する儀礼であるとも言える。これに対応して、目に見える死体（穢れの源泉）と目に見ない死霊の分離というテーマが潜在している。これは儀礼の焦点（死者の供物をささげる対象）が死体と死体以外の要素（例えば、死体の側に供物を供える場合と離れた場所に供える場合があるなど）が併存していることに表れているが、復から大斂までは分離は始まりつつも（例えば重（仮位牌）が作成されることに表れる）、死体に重点があり、殯において霊魂に重点が異動し、不安定な死者から安定した死者への移行が進行中であることを示す。啓殯後、一度死体に重点が戻る。啓殯・葬の状態は死～大斂の繰り返しの要素が多い（服喪者の免・袒、喪服を着けない、代哭、奠を遺体（柩）の傍らに置く、主人・主婦が柩の東西に位置する、など）が、これは双方が死体を直接に扱うこと（死の穢れに直接さらされる）、即ち死体処理の継続性に由来する。ここで穢れの要素を最初に置き、死者が不安定な状態（死体と霊魂が完全に分離しない状態）のまま墓地に運ばれ、埋葬によって死体と霊魂が一挙に分離し、穢れである死体のみを安置する（これは服のみを持ち帰ることで象徴される）ことを示すことによって、死者のステータスの変化を強調する意味がある。

第四に、以上の死体の状態、死者の霊魂は、服喪者の状態と明確な対応関係があることである。死直後の不安定な死者、即ち最も穢れの状態にある時は、遺族は死体に取りすがるのであり、死者の状態と遺族の状態はパラレルであって、両者の同一性が空間的な近さとして表示されていると言えるだろう。死体を扱う最もクリティカルな瞬間には共通する要素が繰り返し出現することも、この同一性、死穢と遺族の一体化によると思われる。

この遺体を扱う時の要素の中で興味深いのは、服喪者が免（冠を去り、髪を顕わにする）・袒

（肌脱ぎ）を行うことであり、これは服喪者だけでなく、会葬者がとるべき態度として一般的なものであった。谷田孝之（『中国古代喪服の基礎的研究』）は、これが罪人・労役者・服従者のしるしであるとし（『漢書』匡衡傳「衡、免冠徒跣、待罪。」董賢傳「詣闕、免冠徒跣、謝」）、更に喪服が囚人服に類似することを指摘して(1)、それが罪が死の穢れと同様、伝染性のものと考えられたことを表すという説と、遺族の死者に対する服従を表示することで、その悪意を避けるという二つの説を検討した上で、これが葬送儀礼に普遍的に見られる遺族虐待であり、服喪が粗末であることに重点があると考えている。遺族の苦難の状態によって中途半端な状態にある死者の苦難を表わすと考えることは可能であろう。

一方、高木智見（「古代中国における肩脱ぎの習俗について」（『東方学』77、一九八九）は免・袒が次のような多面的な意味を持つことを論じている。

①降伏・謝罪

『左傳』宣公十二年（楚が鄭を包囲した時）「鄭伯肉袒、牽羊以逆」

昭公四年（楚が頼を攻撃した時）「頼子面縛、銜璧、士袒」

『史記』越王句踐世家（呉王が越王に使いを送った時）「肉袒膝行而前」

②反乱・蜂起

『史記』陳勝世家：秦末、陳勝呉広が「袒右」して乱をおこす。

呂后本紀：周勃が兵士に呂氏に対する決起を求めた時「為呂氏右袒、為劉氏左袒。」

③喪禮（略））

④祭祀

『禮記』郊特牲「君再拝稽首、肉袒親割、敬之至也。」

そして、肩脱ぎを罪人の姿とすると②④は説明できず、本来、衣服は魂を包むもの（憑代）であり、社会的な属性・権威を表示するものであった（『左傳』閔公二年「晉侯(献公)使大子申生伐東山皐落氏。……公衣之偏衣（注：左右異色）……狐突曰…衣、身之章也」）という観察から、肩脱ぎは「世俗的秩序あるいは権威を体現する衣服を脱ぎ去」り「一個の赤身の人間として自己の全存在を完全に露呈し、魂の有様をすべて相手に見せるということ」であると結論する。つまり、免袒が社会的属性の剥脱を表し、死体の穢れ（圧倒的な破壊力）の前で服喪者が既存のステータスを失い、新しいステータスを獲得すること（分離と統合、擬似的な死と再生）を表わすと考えることができる。

第五に女性の要素を挙げることができる。儒家の禮においては、主人・主婦の相補性が原則なので、死と女性性の結合は特に顕著であるとは言えないが、反哭以前の定位置が男性は堂下西面、女性は堂上西面で、死体に近いことは注目してもよかろう。

最後に、死の穢れの強調にもかかわらず、この儀礼で最も特徴的なのは、穢れにわざわざ近づく（残す）傾向があることである。例えば、死後三日（最も穢れが強い期間）、遺族は死体の傍を離れない、髪を顕わにする（髪はエネルギーを吸収することを象徴すると言われる）、そして最も顕著なのは死体を洗った水を住居内（一説では室内）に棄て、殯において棺を住居内に葬ることであり、穢れに接触し、残すことを意図していたとしか考えられない（しかも死穢を祓う儀礼は述べられていない）。

(1)斬衰の衰は前に「衰」、後に「負(負版)」と呼ばれる布切れを縫いつける。「負版」は罪人の目印としても用いられる。

先述したように、死者のステータスの変化が最も劇的に表示されるのは反哭から祔祭までの一連の儀節あって、その部分から次のようなシナリオを抽出することができよう。葬儀の最初のテーマは死体とその穢れを追放すること、及び死体と不可視的な霊魂を分離することにあり、それは埋葬により完成する。しかし死の穢れの追放は死者――葬儀参加者が愛した死者を永遠に喪失することをも意味する。帰宅した生者は改めて死者を喪失したことに気づき、悲しみは最高に達する（反哭）。正にその最中に虞祭の儀節の中で死者は死者の服を着た尸として帰ってくる。但し、この時点で死者は未だ完全なステータスを獲得しておらず、恩寵をもたらす力を持たない。生者は死者を何度も歓待した後、死者（霊魂）は永久の旅に出る（卒哭）。しかし、これは死体の追放と違って単なる離別なのではなく、死者が恩寵をもたらす“祖先”として回帰するための別れである（祔祭）。

この死者の性格の転換に応じて、死の力の意味自体が破壊的から生産的なものへと根本的に変容するのである。つまり、ブロックが言うように、死は反社会的であり、破壊的であるが故に排除されなければならない。にもかかわらず、死は単なる終了であるとは信じられていない。排除されると同時に、死者は生産的な力、即ち新たな未来を開く源泉と転換する。それ故に、生者は死者と永遠の交流を保たなければならない。死者の穢れを居宅内に残すのは、正にこの結びつきを確立する手段であると考えることができる。『儀禮』の葬送儀礼における死と死者の破壊性と生産性は、それが本来的に一つであることを、一つのプロセスの両面であることを暗示している。

第四節　結語

第一章で述べたように、二つの死・二つの死者の設定は、凡そ人間が死に対抗するために採用してきた普遍的な戦略であると言える。第一の死によって個人は滅びなければならない。しかし第二の死を経過することで未来を拓く力に与る希望がある。それは視点を変えるなら、過ぎ去った生の“おかげ”で現在の生があり、それが未来の生を開くという、脇本平也（前掲書）の見方とも一致する。

『儀禮』所載の葬送儀礼は、基本的には、この二つの死の設定の範囲内にある。但し、それが示唆しているのは、この二つの死は正反対であることは確かであるにしても、一つの繋がりの中にあるのであり、死者と生者の関係には連続と分離という相矛盾する二つのテーマが併存しているのである。ここで連続と分離と言ったのは単に死者に対する愛惜と忌避ということではなく、穢れの怖れがあるにせよ、死者がもたらす恩寵の力に与るためには、穢れをも含めて、それとの結びつきを維持しなければならないということである。分離によって死者は“生産性の源”になり、連続によってその力は生者にもたらされるのである。

第四章　戦国時代の“死者性”の変化――厲鬼

本研究冒頭で“死者性”の転倒現象と呼んだものの始まりは、おそらく戦国時代に見ることができ、本章ではそれが扱われることになる。ただ、その過程で今まで充分に触れる機会を持たなかった「厲鬼」というカテゴリーの死者について論じていく必要がある。

結論を先取りすると、戦国時代における“死者性”の変化とは「厲鬼」の大量出現ということにつきる。このことは戦国時代以前にその類の死者が存在しなかったと解される必要はあるまい。第二章で論じたように、殷周時代の宗教的世界観は祖先を大きな軸とするものであったため、厲鬼が文献に現れる機会が相対的に少なかったと推測できる。例えば、金文は祖先祭祀に用いる彝器に鋳込まれた文書であり、祖先の恩寵を祈願するものという資料上の性格のため、厲鬼型の死者が登場する機会がないと考える方が妥当である。逆に言えば、厲鬼の出現という事態は当時の社会と世界観の変化ために、それが記載されるようなテキストが生まれてきた結果であると言える。

ここでは、戦国から秦代にかけての二つの出土文献から厲鬼の存在について考えたい。

第一節　戦国時代の楚の「卜筮祭祷記録」竹簡

「卜筮祭祷記録」竹簡とは、中国湖北省、戦国時代の楚の都である紀南城の郊外の幾つかの墓葬から出土している竹簡の内、共通した文章構成を持つ占いと祭祀に関する文書のことを指す。時代はいずれも紀元前四世紀末から三世紀初頭であり、墓主の身分は卿から士までを含む。この文書は決して一般的に広く見られる訳ではなく、どちらかと言えば、かなり特殊な性格のものであるが、それを通して戦国楚国の祭祀の実態を垣間見ることができる資料として貴重なものである。

現在まで出土した「卜筮祭祷記録」は、湖北省江陵天星観１号墓（1978年発掘）の70数枚(『考古学報』1982-1。墓主は邸瘍君番(潘)勅、上卿に相当。時代は楚宣王～威王期)、荊門包山２号墓（1987年）の54枚(『包山楚墓』1991、『包山楚簡』1991)、湖北省江陵望山１号墓（1966年）の219支(一九六六年発掘、墓主：悼固、楚威王～懐王初期、『望山楚簡』1995、『江陵望山沙冢楚墓』1996)、湖北省江陵秦家咀１号墓（1986年）等３墓の計41支(『江漢考古』1988-2)がある。この他に湖北省江陵磚瓦廠370号墓（1992年）６支も同類とされたことがあったが、工藤元男（2002年度歴史学研究会大会報告「祭祀儀礼より見た戦国楚の王権と世族・封君」）によると、誤りであるらしい。

このうち、最大の出土は天星観１号墓のものであるが、簡報があるのみで正式な報告はなく、秦家咀も同様である。望山一号墓の竹簡は破損がひどく、復元不可能なので（この難問に挑んだ研究として浅原達郎「望山一号墓竹簡の復元」、小南一郎編『中国の禮制と禮学』、二〇〇一がある)、この文献に関する研究は包山二号墓に大きく依存せざるを得ないといえる。

湖北省荊門包山二号墓は、一九八七年発掘、墓主は左尹昭旟（左尹は令尹の助手、司法官)、竹簡からは楚懐王十三(紀元前三一六)年に死んでいることが分かる。出土竹簡二七八枚中の多くは司法関係文書である。包山の卜筮祭祷記録は「宋客盛公鸈公聘於楚之歲」（発掘報告は紀元前三一八年に比定)「東周之客許綬歸於胙於栽郢之歲」（同三一七年)「大司馬悼滑将楚邦之師徒以

救郝之歳」（同三一六年）の三年間に渡り、二十六条の各々完結した内容を持つ文章から構成されるが、大きく卜筮類(二十二条)と祭禱類(四条)に分けることができる（詳細については、工藤元男「簡帛資料から見た楚文化圏の鬼神信仰」、『日中文化研究』10、一九九六。同「祭祀儀礼より見た戦国楚の王権と世族・封君」、池澤優「祭られる神と祭られぬ神：戦国時代の楚の『卜筮祭禱記録』竹簡に見る霊的存在の構造に関する覚書」、『中国出土資料研究』創刊号、一九九七。同「古代中国の祭祀における“仲介者”の要素――戦国楚の卜筮祭禱記録竹簡・子弾庫楚帛書と「絶地天通」神話を中心に」、田中文雄ほか編『道教の教団と儀礼』、二〇〇〇。同「宗教學理論における新出土資料――聖俗論と仲介者概念を中心に――」、『中國出土資料研究』第六号、二〇〇二、参照)。

二十二条の卜筮類は全てが異なる日に占われた記録ではなく、同一日に同一事について複数の占い師が順次占い、各々当該の事柄につき異なる判断を下している。発掘報告はこの占い師を貞人と称するが、それは占いの内容（命辞）を「貞」として提出するからである。卜筮類は「…の歳、…月、…の日、貞人の某が某を以て（卜亀または筮竹のような占具を表す用語が入る）某の為に（占貞主体、包山の場合は昭旮、望山では悼固）貞す」という語で始まり（前辭)、次に占貞の内容があげられる（命辭)。占貞の内容には二つの情況があり、一つは「出入して王に事えるに、夏尿の月より以て集歳（一年を指す）の夏尿の月に庚(賡)るまで、集歳を盡して、躬身尚お咎あること毋きや」（包山209～211）のように、一定の時間内における災禍の有無を占うもの（歳貞類)、もう一つは「既に病あり、心疾を病みて、少気、食を入れず、尚お恙あること毋きや」（包山223)のように、現実化している災禍（病気）に対して治癒の可能性を占うものである（疾病貞類)。その後に占いの結果に対する判断が提示される（占辭）が、筮占の場合は卦がその前に示される。占いの内容が一定の時間内の吉凶である場合には「恒貞吉、少しく躬身に憂いあり、且つ爵位は遅く践む」（包山201～204)、病気の場合には「貞吉、少しく未だ已まず」（包山207～208）のように、長期的には吉であるが、短期的には問題があるという判断が降され、また「恒貞吉、祭あり、親王父と殤に見る」（包山223）のように、その災禍がどの神霊の祟りであるのかが示される。これに次いで災禍を解除するための祭祀儀礼が提案される（祷辭)。祷辞は通常「以其故敓(または祭)之」、つまり占辞の結果を受けて、その悪い予兆を祓うために以下の儀礼を執行するという言葉で始まり（「敓」は「解除」の義)、そこに提起する解除儀礼の有効性を問う貞辞の意味を持っていたと思われ、続いて「これを占うに、吉に尚(当)る、期中喜びあらん」のように提起された儀礼の効果が判断される（第二次占辭)。一部の卜筮類では最後に「新(親)父既に城(成)り、新(親)母既に城(成)る」（包山204反）のように、祭祀を行なったことに関する付記をつける。

祭禱類は某年某月某日に「攻尹の祉執事人（官名)、夏挙・衛牀、子左尹旮のために」（包山224・225）のように、祭祀執行役の人物が祭祀主体者のために儀礼を執行することを言う部分（前辭、但し包山205・206では祭祀執行者の名を記さない）の後に、「親王父司馬子音に舉祷して戠牛してこれを饋り」（包山224）のように祭祀の内容を描写し（祷辭)、「昭吉、位を為す」（包山205)、即ち祭祀の儀節を準備する者（為位者）の名を記して、「既に祷り、福を致す」（包山205）という付記で終わるという体裁をとる。

包山楚墓竹簡「卜筮祭禱記録」釋文

底本は工藤研究室編「包山楚簡データベース β version」
を用い、同データベースのフォントを使用した。

A1 宋客盛公𩠐冑(聘)於楚之戠(歲)、型𠂤𠂤(之月)乙未之日、盬吉以保𡎴爲左尹𠂤貞(貞)、自型𠂤𠂤(之月)以庚型𠂤𠂤(之月)、出內(入)事王聿(盡)𥫱戠(歲)竊(躬)身)、悤(尚)毋又(有)咎。占之、死(恆)貞(貞)吉、少又(有)𢙣(憂)<197>於竊(躬)身)、𢎘志事少迟(遲)得。以其古(故)敗之。　　患攻解於人愚。占之當吉、期中(中)又(有)意<198>。(宋客盛公𩠐楚に聘さるるの歲、型𠂤の月、乙未の日、盬吉は保𡎴を以て左尹𠂤のために貞う、型𠂤の月より以て型𠂤の月に庚(賡)るまで、出入して王に事え、盡く歲を𥫱(卒)うるに、躬身尚お咎あることなきや、と。これを占うに、恆貞吉、少しく躬身に憂いあり、𢎘(且)つ志事は少しく遲く得ん。其の故を以てこれを敗す。人愚に攻解せしめん。これを占うに吉に當り、期中に意びあらん。)

A2 宋客盛公𩠐冑(聘)於楚之戠(歲)、型𠂤𠂤(之月)乙未𠂤(之日)、石被裳以訓⇵爲左尹𠂤貞(貞)、自型𠂤𠂤(之月)以庚型庚型𠂤𠂤(之月)、聿(盡)𥫱戠(歲)竊(躬)身)悤(尚)毋又(有)咎。占之、死(恆)貞(貞)吉、少外又(有)𢙣(憂)、<199>志事少迟(遲)得。以其古(故)敗之。罷禱於邵(昭)王戢牛饋之。罷禱文坪夜君・郜公子春・司馬子音・鄹(蔡)公子𡎴各戢𣏌・酉(酒)飤；罷禱於夫人戢猎。志事遌得、皆遌賽之。占之、吉、亯(享)月)・𡍮(夏)祟又(有)意。<200>(宋客盛公𩠐楚に聘さるるの歲、型𠂤の月、乙未の日、石被裳は訓⇵を以て左尹𠂤のために貞う、型𠂤の月より以て型𠂤の月に庚(賡)るまで、盡く歲を𥫱(卒)うるに、躬身尚お咎あることなきや、と。これを占うに、恆貞吉、少しく外に憂いあり、志事は少しく遲く得ん。其の故を以てこれを敗す。昭王に罷禱して戢牛もてこれを饋り、文坪夜君・郜公子春・司馬子音・蔡公子𡎴に罷禱して各戢・𣏌・酒飤もてし、夫人に罷禱して戢・猎もてせん。志事遌(兼)ねて得れば、皆な遌(兼)ねてこれを賽さん。これを占うに、吉なり、亯月・夏祟に意びあらん、と。)

A3 宋客盛𩠐冑(聘)於楚之戠(歲)、型𠂤𠂤(之月)乙未𠂤(之日)、酈會以央笘爲子左尹𠂤貞(貞)、自型𠂤之月以庚型𠂤之月、出內(入)事王聿(盡)𥫱戠(歲)、竊(躬)身)尚毋又(有)咎。𠂤。占之、死(恆)貞(貞)吉、少又(有)𢙣(憂)於<201>竊(躬)身)、𢎘雀(爵)立(位)迟(遲)遂、以其古(故)敗之。猟祷於宮墜宝(主)一羍；祿於新(親)父鄹(蔡)公子𡎴幟・猎・酉(酒)飤、饋之；祿新(親)母肥豕･酉(酒)飤；猟祷東陵連<202>囂肥豕・酉飤(酒)。𡆥石被裳之𣏌、罷禱於邵(昭)王戢牛、饋之、罷禱於文坪祟(夜)君・郜公子茋(春)・司馬子音・鄹(蔡)公子𡎴各戢墜・酉飤(酒)、夫人<203>戢猎・酉(酒)飤。酈敛占之曰、吉、至九月意雀(爵)立(位)。　凡此箴也、既聿(盡)遝。<204>新(親)父既城(成)。新(親)母既城(成)。<202反>(宋客盛公𩠐楚に聘さるるの歲、型𠂤の月、乙未の日、酈會は央笘を以て子左尹𠂤のために貞う、型𠂤の月より以て型𠂤の月に庚(賡)るまで、盡く歲を𥫱(卒)うるに、躬身悤(尚)お咎あることなきや、と。𠂤(易の豫と兌)。これを占うに、恆貞吉、少しく躬身に憂いあり、𢎘(且)つ爵位は遲く遂まん、と。其の故を以てこれを敗す。宮墜主に猟祷して一羍もてし、親父蔡公子𡎴に祿して幟・猎・酒飤もてこれを饋り、親母に祿して肥豕･酒飤もてし、東陵連囂に猟祷して肥豕・酒飤もてせん。石被裳の𣏌を𡆥して(以前の貞人の占いを採用すること)昭王に罷禱して戢牛もてこれを饋り、文坪夜君・郜公子春・司馬子音・蔡公子𡎴に罷禱して各戢墜・酒飤もてし、夫人に戢猎・酒飤もてせん。酈敛これを占いて曰く、吉なり、九月に至り爵位に意びあらん。凡そ此れ箴(遍?)くし、既に盡く遝(移)す(前の占い結果を実行すること?)。親父既に成り、親母既に成る。)

B4 東[周]之客譽(許)絰逿(歸)脽(胙)於栽(栽)郢之戠(歲)、冬祟𠂤(之月)癸丑𠂤(之日)、罷禱於邵(昭)王幟・大墅(蠶)、饋之。邵(昭)吉爲祉(位)、既祷至(致)福。<205>(東周の客許絰、胙を栽郢に歸るの歲、冬祟の月、癸丑の日、昭王に罷禱して幟(戢牛)・大蠶もれこれを饋る。昭吉位を為し、既に祷りて福を致す。)

B5 東周之客譽(許)絰逿(歸)隻(作)於戕(栽)郢之戠(歲)、冬祟𠂤(之月)癸丑𠂤(之日)、罷禱於文坪夜君・郅(鄯)公子春・司馬子音・鄹(蔡)公子𡎴各戢𣏌、饋之。邵(昭)吉爲祉(位)、既祷至(致)福。<206>(東周の客許絰、胙を栽郢に歸るの歲、冬祟の月、癸丑の日、文坪夜君・郜公子春・司馬子音・蔡公子𡎴に罷禱して各戢𣏌もてこれを饋る。昭吉位を為し、既に祷りて福を致す。)

C6東周之客譽(許)緈逿(歸)隻(胙)於蒛(栽)郢之戠(歲)、遠柰𠂤(之月)癸卯𠂤(之日)、苛光以長剴(慨)爲右[左]尹邵旄貞(貞)、肪腹疾、以少慝、尚毋又(有)咎。占之、貞(貞)吉、少未已、以其古(故)鯀之。屏於埜(野)墜(地)宝(主)一豬、宮墜(地)宝(主)一豬、<207>賽於行一臭(白犬)酉(酒)飤(食)、占之曰、吉、翌尿叡(且)見王。<208>(東周の客、許緈が胙を栽郢に歸るの歳、遠柰の月、癸卯の日、苛光(占い師の名前)が長慨(占いの具)を以て左尹邵旄の爲に貞う、腹疾を病みて、以て氣少なし、尚お咎有ること毋きや、と。これを占うに、貞吉、少しく未だ已まず、其の故を以てこれを鯀す(祓いの義)。野地主に一豬を屏(薦)め、宮地主に一豬、行に賽(感謝の祭)して一白犬、酒食をもてせん。これを占うに曰く、吉なり、翌尿[の月]且に王に見えん。)

D7東周之客譽緈至(致)筏(祚)於蒛(栽)郢之戠(歲)、[3/4](夏)尿之月乙丑之日、五生以丞悳爲左尹旄貞(貞)、出内(入)時(侍)王、自[3/4](夏)尿之月以庚寠(集)戠(歲)之[3/4](夏)尿之月、聿(盡)寠(集)戠(歲)<209>竄(躬)身尚毋又(有)咎。占之、死(恆)貞(貞)吉、少又(有)億於竄(躬)身與宮室、叡外又不訓、𠂤、以其古(故)敀之。墾祷鼠祓一全豵;墾祷社一全猪;墾祷宮・緐一白犬・酉飤;遝酈倉(會)之祝、賽祷東陵<210>連囂豕豕・酉飤、蒿之。由攻解於罌禮、叡敍於宮室。五生占之曰:吉。　　三戠(歲)無咎、牆(將)又(有)大意、邦智之。<211>

D8東周之客譽緈逿(歸)隻(作)於蒛(栽)郢之戠(歲)、[3/4](夏)尿之月乙丑之日、豔吉以寎豦爲左尹旄貞(貞)、出内(入)時(侍)王、自[3/4](夏)尿之月以庚寠(集)戠(歲)之[3/4](夏)尿之月、聿(盡)寠(集)<212>戠(歲)竄(躬)身尚毋又(有)咎。占之、死(恆)貞(貞)吉、少又(有)亞於王事、叡又(有)億於竄(躬)身、以其古(故)敀之。遝古(故)箒、賽祷〻備玉一環、戾土・司命・司禘、各一少環、大水備玉一環、二天子<213>各一少環、岓山一玨。遝酈倉(會)之祝、賽祷宮戾土一豬。遝石被褮之祝、至和(秋)三月、賽祷邵王戠牛、饋之;賽祷文坪夜君・郜公子春・司馬子音・鄴(蔡)公子豦各戠豵、饋之。賽祷新母<214>戠猪、饋之。豔吉占之曰:吉。　　〻・戾土・司命・司禘・大水・二天子・岓山既皆城。　　期中又(有)意。<215>

D9東周之客譽緈逿(歸)隻(作)於蒛(栽)郢之戠(歲)、[3/4](夏)尿之月乙丑之日、苛嘉以長劑爲左尹旄貞(貞)、出内時(侍)王自[3/4](夏)尿之月以庚寠(集)戠(歲)之[3/4](夏)尿之月、聿(盡)寠(集)<216>戠(歲)竄(躬)身尚毋又(有)咎。占之、死(恆)貞(貞)吉、少又(有)億於竄(躬)身、叡外又(有)不慹、以其古(故)敀之。墾祷楚先老僮・祝鼞(融)・媼畬各一牂、由攻解於不殆。苛嘉占之曰、吉。<217>

E10東周之客譽(許)緈逿(歸)隻(胙)於蒛(栽)郢戠(之歲)、臭月己酉之日、譽(許)吉以保豦(家)爲左尹邵旄貞(貞)、以其下心而疾、少𡧓(氣)、死(恆)貞(貞)吉。甲寅之日、肪(病)良膚(瘧)、又(有)鯀、祓見琥、以其古(故)鯀之。壁(避)琥、睪良月良日逿(歸)之、<218>叡(且)爲晉(巫)緶(繃)琠(佩玉)、遰(速)晉(巫)之厭、一豬於墜(地)宝(主)、賽禱緐一白犬、逿(歸)完(冠)繖(帶)於二天子。甲寅之日、逗於邛昜(陽)。<219>(東周の客許緈、胙を栽郢に歸するの歳(317 BCE)、臭月(楚暦11月)己酉の日、許吉は保家(占具)を以て左尹邵旄の爲に貞うに、其の下心にして疾み、氣少なきを以てす。[これを占うに]恆(なが)くは貞吉、甲寅の日に、病良瘧(やや い)えん、鯀(たたり)有り、祓(神霊の名)琥を見す(義未詳)。其の故を以てこれを鯀(敀)す。琥を避くるに、良月良日を擇びこれを歸(おく)り、且つ巫に緶佩玉を爲せば、速やかに巫はこれに厭(あ)かん(義未詳)。地主(神霊の名)に一豬(おすぶた)もてし、行(神霊の名)に一白犬を賽禱し、冠帯を二天子(神霊の名)に歸れ。甲寅の日は邛陽に逗せよ。)

E11東周之客譽(許)緈逿(歸)隻(胙)於蒛(栽)郢之戠(歲)、臭月己酉之日、苛光以長剴(則)爲左尹邵旄貞(貞)、以其下心而疾、少𡧓(氣)、死(恆)貞(貞)吉、庚辛又(有)勿(間)、肪(病)遰(速)膚(瘧)、不逗於邛昜(陽)、同鯀。<220>(東周の客許緈、胙を栽郢に歸するの歳、臭月己酉の日、苛光は長則(占具)を以て左尹邵旄の爲に貞う、其の下心にして疾み、氣少なきを以てす。[これを占うに]恆(なが)くは貞吉、庚・辛に間(ややいゆる)有り、病は速やかに瘧えん。邛陽に逗せざるも、鯀を同じくす。)

E12東周之客譽(許)緈逿(歸)徃(胙)於我(栽)郢戠(之歲)、臭月己酋(酉)𠂤(之日)、邦差以少寶爲左尹邵旄貞(貞)、既(既)又(有)肪=(病、病)心疾、少慝(氣)、不内(入)飤(食)。臭月期中(中)尚毋又(有)叜(恙)。<221>邦差占之、悉(恆)貞(貞)吉。又(有)鯀見新(親)王父殤、以其古(故)敀之、墾(擧?)祷、鼍(戠牛)饋之。殤囧(入)其

嘗(嘗)生。郘𡍮占之曰、吉。<222>（東周の客許綬、胙を栽郢に歸するの歲、臭月己酉の日、郘𡍮は少寶を以て左尹邵𣪊の爲に貞う、既に病有り、心疾を病みて、氣少く、食を入れず。臭月期中に尚お恙有らざるか。郘𡍮これを占うに、恆くは貞吉、祭の親王父(祖父)と殤に見れる有り。其の故を以てこれを敓す。擧祷し、𢍏(特)牛もてこれに饋るに、殤は其の嘗生(育)に入らん。郘𡍮これを占うに曰く、吉なりと。）

E13屈宜習之以彤荅、爲左尹邵𣪊貞(貞)、既(既)肪=(病、病)心疾、少愆、不内(入)飤、尚毋又(有)𡍮(恙)。占之、亟(恆)貞(貞)吉、又(有)祭見。𢍏郘𡍮之敓、屈宜占之曰、吉。<223>（屈宜これを習ねるに彤荅を以てし、左尹邵𣪊の爲に貞う、既に病み、心疾を病み、氣少く、食を入れず、尚お恙有らざるか。これを占うに、恆くは貞吉、祭の見れる有り。郘𡍮の敓を𢍏せん(前の占貞を採用すること)。屈宜これを占うに曰く、吉なり。

F14東周客譽(許)綬逿(歸)胈(胙)於莪(栽)郢之戠(歲)、臭月亖(丙)辰(辰)𠂤(之日)、攻尹之衽鞅(執)事人暊㬎・𣪘(備)妝爲子左尹𣪊㬎(擧)禱於新(親)王父司馬子音、𢍏牛饋之。臧(臧)敢爲位、既禱至(致)命。<224>（東周の客許綬、胙を栽郢に歸するの歲、臭月丙辰の日(前回の占貞の七日後)、攻尹の衽執事人(職位名)暊㬎・備妝は子左尹𣪊の爲に親王父司馬子音に擧禱し、𢍏(特?)牛もてこれに饋る。臧敢 位を爲し、既に禱りて命を致す。）

F15東周之客譽(許)綬逿(歸)叟(胙)莪(栽)郢戠(之歲)、臭月亖(丙)辰(辰)𠂤(之日)、衽尹之衽鞅(執)事人暊㬎・𣪘(備)妝爲子左尹𣪊㬎(擧)禱於殤東陵連囂子發、肥豕(豜)蒿祭之。臧(臧)敢爲位、既禱至(致)命。<225>（東周の客許綬、胙を栽郢に歸するの歲、臭月丙辰の日、攻尹の衽執事人、暊㬎・備妝は子左尹𣪊の爲に殤東陵連囂子發に擧禱し、肥豜 もてこれに蒿(郊?)祭す。臧敢 位を爲し、既に禱りて命を致す。）

Ga16大司馬邵𢍏徙楚邦之帀(師)徒以栽(救)鄀戠(之歲)、型层𠂤(之月)己卯𠂤(之日)、盬吉以琛豪爲左尹𣪊貞(貞)、出内(入)寺(侍)王、自型层𠂤(之月)以庚集戠(歲)之型层𠂤(之月)、聿(盡)集戠(歲)、躳身尚毋又咎。占之、亟(恆)貞(貞)吉、少<226>又(有)僊竄(躬)身。以其古(故)敓之。㬎祷鹽々一全豕、㬎祷鞁(兄)俤(弟)無後(後)者邵良・邵輮・縣鼜公各豕豕・酉飤、蒿之。盬吉占之曰、吉。<227>

Ga17大司馬邵𢍏徙楚邦之帀(師)徒以救鄀之戠(歲)、型层𠂤(之月)己卯𠂤(之日)、墐(陳)乙以共命爲左尹𣪊貞(貞)、出内(入)坴王、自型层𠂤(之月)以庚集戠(歲)之型层𠂤(之月)、聿(盡)集戠(歲)、穿(躳)身尚毋又(有)咎、<228>𠂭。占之、悉(恆)貞(貞)吉、少又(有)僊於宮室。以其古(故)敓之。㬎祷宮・行一白犬・酉飤、由攻敋於宮室。五生占之曰、吉。<229>

Ga18大司馬邵𢍏↧徙楚邦之帀(師)徒以救鄀之戠(歲)、型层𠂤(之月)己卯𠂤(之日)、觀棚以長㬎(靈)爲左尹𣪊貞(貞)、出内(入)坴王、自型层𠂤(之月)以庚集戠(歲)之型层𠂤(之月)、聿(盡)集戠(歲)、竄(躬)身尚毋又(有)咎。<230> 占之、悉(恆)貞(貞)吉、少又(有)僊也。以其古(故)敓之。由攻祝逿(歸)緬刁・完(冠)纀於南方。觀棚占曰、吉。<231>

Ga19大司馬邵𢍏徙楚邦之帀(師)徒以栽(救)鄀戠(之歲)、型层𠂤(之月)己卯𠂤(之日)、五生以丞悳爲左尹𣪊貞(貞)、出内(入)坴王、自型层𠂤(之月)以庚集戠(歲)之型层𠂤(之月)、聿(盡)集戠(歲)、穿(躬)身尚毋又(有)咎、mA。<232>占之、吾(恆)貞(貞)吉、少又(有)僊於宮室鯈、以其古(故)敓之。㬎祷宮厌土一羍、㬎祷行一白犬・酉飤、閔於大門一白犬。五生占之曰、吉。<233>

Ga20大司馬邵𢍏徙楚邦之帀(師)徒以栽(救)鄀戠(之歲)、型层𠂤(之月)己卯𠂤(之日)、譽吉以駁㬎(靈)爲左尹𣪊貞(貞)、出内(入)寺(侍)王、自型层𠂤(之月)以庚集戠(歲)之型层𠂤(之月)、聿(盡)集戠(歲)、竄(躬)身尚毋又(有)咎。譽吉<234>占之、吉、無咎、無祭。<235>

Gb21大司馬邵𢍏徙楚邦之帀(師)徒以栽(救)鄀戠(之歲)、型层𠂤(之月)己卯𠂤(之日)、盬吉以琛豪爲左尹𣪊貞(貞)、既腹心疾1、以坴既、不甘飤、舊不虘、尚遙癒、毋又(有)柰。占之、亟(恆)貞(貞)吉、疾難癒、以<236>其古(故)敓之。㬎祷々一羬、厌土・司命各一牂、㬎祷大水一膚、二天子各一牂、侄山一羍、㬎祷楚先老僮・

祝囆(融)・嫢畬各兩羍、亯祭、簪之高垔・下垔各一全<237>豺、由左尹旅遂逴尻。由攻解於戠(歲)。盬吉占之曰、吉。<238>

Gb22大司馬邵𢦏𨽻楚邦之帀徒以救郝戠(歲)、型层𠬜(之月)己卯𠬜(之日)、墜(陳)乙以共命爲左[尹]旅貞(貞)、既腹心疾、以走(走)愆、不甘飤、尚遙𤰞、毋又(有)柰、㎷。占之、悉(恆)貞(貞)吉、疾<239>臾、又瘨、遞𤰞。以其古(故)𣪊之。罷祷五山各一牂、罷祷邵王戠牛、饋之、罷祷文坪虽君子良・邿公子春・司馬子音・鄹(蔡)公子冢各戠豺、<240>饋之。由攻解於禮與兵死。畀盬吉之𣪊、亯祭、簪之高垔(丘)・下垔(丘)各一全(全)豺。墜(陳)乙占之曰、吉。<241>

Gb23大司馬邵𢦏𨽻楚邦之帀(師)徒以救郝之戠(歲)、型层之月己卯𠬜(之日)、觀緮以長㑹(靈)爲左尹旅貞(貞)、既腹心疾、以走愆、不甘飤、舊不𤰞、尚遙𤰞、<242>毋又(有)柰。占之、悉(恆)貞(貞)吉、疠遞癜。以其古(故)敀之。畀盬之𣪊、罷祷𥘅一膚、厌土・司命各一牂、罷祷大水一膚、二天子各一牂、坌山一羍、罷祷劭王戠牛、饋之、罷祷東陵連囂豕=(豜)・酉飤、鬲之、<243>贛之衣裳各三𠂤、罷祷𠂰一全猎・叡梪、保僉(?)之。觀緺占之曰、吉。<244>

Gb24大司馬邵𢦏以𨽻楚邦之帀(師)徒以戕(救)郝戠(之歲)、型层𠬜(之月)己卯𠬜(之日)、五生以丞悳以爲左尹旅貞(貞)、既腹心疾、以走愆、不甘臥(飤)、尚遙癜、毋又(有)柰、kV。占之、死(恆)貞(貞)吉。疾臾、疠突。<245>以其古(故)敀之。罷祷型王、自畬繹以庚武王、五牛・五豕。由攻解於水上與衆人。五生占之曰、吉。<246>

Gb25大司馬邵(悼)𢦏(滑)𨽻(將)楚邦之帀(師)徒以戕(救)郝戠(之歲)、型层𠬜(之月)己卯𠬜(之日)、譽(許)吉以駁靈(靈)爲左尹旅貞(貞)、既腹心疾、以走(上)愆(氣)、不甘飤(食)、舊不癜(瘥)、尚遙癜(瘥)、毋又(有)柰(祟)。占之、死(恆)貞(貞)吉、疠(病)又(有)贙、以<247>其古(故)敀之。罷祷大水一羲(犧)馬、罷祷吾(邿)公子春・司馬子音・鄹(蔡)公子冢(家)各戡(戠)豺、饋之、罷祷社一豝(猎)。由(思)攻解日月與不殆(辜)。譽(許)吉占之曰、吉。<248>（大司馬悼滑、楚邦之帀(師)徒將(ひき)いて以て郝を救うの歲、型层の月、己卯の日、許吉（貞人の名）、駁靈（占具の名）を以て左尹旅のために貞(と)う、既にして腹心疾み、以て上氣し、食を甘きとせず、舊(も)と瘥えず、尚お遙瘥ゆるか、祟りあるなからんか。これを占むに、恆貞吉、病は贙ゆるあらん。其の故を以てこれを敀す。大水に罷祷するに一犧馬をもてし、邿公子春・司馬子音・蔡公子家に罷祷するに各々戡(戠)豺をもてして、これを饋り、社に罷祷するに一猎をもてし、日月と不辜とに攻解せ思(し)めんか。許吉これを占みて曰く、吉なり、と。）

H26大司馬邵(悼)慴(滑)救郝之戠(歲)、顕(夏)层之月己亥之日、觀義以保冢(家)爲左尹邵(昭)旅貞(貞)、以其又(有)瘴(緟)疠(病)、走(上)𡧓(氣)、尚毋死。義占之、死(恆)貞(貞)、不死。又𣪊、見於繼無後(後)者與漸木立。以其古(故)敀之。罷<249>祷於繼無後(後)者各肥猎(猎)、饋之。命攻解於漸木立、叡(且)遐(徙)其尻(居)而梪(逗)之、尚吉。義占之曰、吉。<250>不智其州名。<249反>（大司馬悼滑、郝を救うの歲、夏层の月、己亥の日、觀義、保家を以て左尹昭旅のために貞う、其の緟病あり、上氣するを以て、尚お死すことなからんか。義これを占むに、恆貞、死せざらん。𣪊りあり、繼無後者と漸木立とに見(あらわ)る。其の故を以てこれを敀す。繼無後者に罷祷するに各々肥猎もてし、これを饋り、漸木立に攻解せしむ。且つ其の居を徙(うつ)してこれに逗(とどま)るに、尚お吉ならんか。義これを占みて曰く、吉なり、と。其の州名を智(し)らず。）

包山楚墓

		擧禱	攻解	降祟
天神			日月・歲	
地祇		宮地主・野地主・地主・社・侯土・宮侯土 五山・大水・鼆山・高丘・下丘	宮室・南方？	
小神(五祀)		行・宮行・司命・司禍・大門	漸木立	漸木立
神話上の神			人禹	
祖先	楚先	老僮・祝融・媿𣐈		
	楚王	𣐈𠂤（熊繹？）～武王・昭王		
	先君	文平夜君子良・鄀公子春・司馬子音・鄵公子家＝親父・親母・東陵連嗣子發(殤)		親王父､殤(東陵連嗣子發)
	無後継	兄弟無後者(昭良・昭輳・縣鼂公)・継無後者		継無後者
厲鬼			不殆・兵死・水上・没人	
巫		巫		
性格不明		蝕祑/祑/犬・二天子	禂禘/禘	犬

望山楚墓

		擧禱	攻解	降祟
天神				
地祇		宮地主・侯土(句土)・大水・山川・社	宮室	北方・南方？
小神(五祀)		宮行・行・司命・□門・𡍮・竈		
祖先	楚先	老僮・祝融・媿𣐈		
	楚王	柬大王・聖王(聖嗣王)・悼王・□哲王		
	先君	東邗公・王孫巢(王孫再)・親父・栽陵君・先君		
厲鬼		不殆	下之人不壯死	
巫		巫・大夫之私巫		
性格不明		祑/犬/吉祑/又祑・二天子・禂禘・公主・北子・王之北子・北宗・𠂤・大𠂤・公虞・埅/速		

表一　「卜筮祭祷記録」における祭祀対象

次に卜筮祭祷記録においてどのような神が祭祀の対象になったかを考えたい。そこでは実に多様な神が言及されており、表一のように整理できる。概括するなら、次の六種に区分できる。

(1)天神

(2)地祇、五祀（室・竈・門・戸・行などの屋敷神）

(3)祖先、(a)楚の遠祖、(b)楚の先王、(c)父系直系近祖（五世代、母を含む)、
(d)父系傍系（殤・兄弟無後者・）

(4)巫神

(5)厲鬼（不殆・兵死・水上・没人・下之人不壯死）

(6)不詳

卜筮祭祷記録の祭祀対象は、次節で論じる睡虎地「日書」に見える神祇の範疇が主に「祖先」「五祀」「厲鬼」「巫覡」であったのと一致し、地祇と祖先が主であることを顕著な特色とすると言えるであろう。幾つかのコメントを加えておくならば、父系傍系の祖先の内､「絶無後者」とは子孫が無いために他に祭祀者がおらず、そのために祟る可能性が高い傍系親族と考えられる。同様

に「兄弟無後者」は子孫を持たない同輩親族死者ということであろう。「殤」は『儀禮』喪服傳では夭折者であるが、封君である東陵連囂が夭折ということはあり得ないので、朱熹『楚辭集注』九歌・國殤に「謂死於國事者、小爾雅曰、無主之鬼、謂之殤」と注するように、戦死者を指す可能性がある。

厲鬼として挙げたのは親族以外の死者と思われるものである。「兵死」は『周禮』冢人に「凡死於兵者、不入兆域」と言うように、非常の死として忌まれ恐れられたらしい。「没人」「水上」（水死者？）も同様であり、「不殆」(不辜)も罪無くして死し恨みを残したものということであろうか。これらについては後述の睡虎地「日書」詰咎篇との類似性が顕著である（「人恒亡赤子、是水亡傷取之。」(甲65背貳)、「鬼恒宋傷人、是辜鬼、以牡棘之剣刺之、則止矣」(甲36背参)「人生子、未能行而死、恒然、是不辜鬼處之」(甲52背貳)など)。「下之人不壯死」は庶人中の夭折者と言うことであろうか（『釋名』釋長幼「三十曰壯」)。卜筮祭祷記録で言及される厲鬼は非常の死または恨みを残して死に、祟る可能性が高い恐るべき存在のものが多かったといえる。

祖先については、包山・望山の卜筮祭祷記録も共に楚の先王が祭祀対象とし、また五世代の祖先を祭祀対象にする点が注目される。楚の先王が祭祀対象となるのは、包山昭氏は昭王から、望山悼氏は悼王からと、ともに楚王室から分出したためで、それを祭ることで王室との族紐帯を表明していたと考えることが可能である。しかし、先王祭祀が王室との紐帯の確認のためのみであったなら、望山において悼王に至れば充分で、簡王・聲王を祭る必然性はない。直系五世代の祖先祭祀は祭祀対象世代に関する限り、第二章で論じた西周時代の祖先祭祀と大差ないが、卜筮祭祷記録には大規模な親族集団の影が窺われないから、卜筮祭祷記録のが宗族紐帯を背景にしていたか（つまり世代深度五～六程度の族集団が重要性を持っていたか）は疑問であるとせざるを得ない。滕壬生が著録する秦家咀の卜筮祭祷記録には「五世王父王母」を祭祀対象とする次のような文言があるとされる（一〇四八頁)。

「賽禱五碟以至新父母肥豢」（五碟(世)を賽禱し以て新(親)父母に至るに、肥豢もてし……、秦家咀一三１）

「賽禱於五碟王父王母」（五碟の王父・王母に賽禱し……、秦家咀九九11）

とすれば、包山と望山で五世代の直系祭祀が一致しているのは偶然ではなく、直系五世代の祭祀が規範とされたためである可能性が高い。つまり、換言すれば、祖先崇拝の背景にある親族集団は相当に狭い範囲のものであったが、伝統的な祭祀世代深度は規範として踏襲されたということであろう。

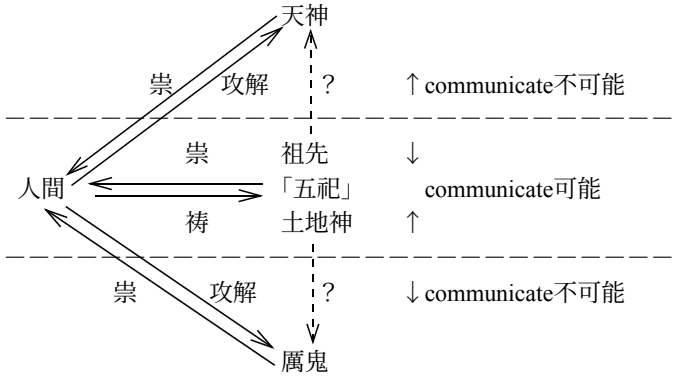
卜筮祭祷記録の祭祀対象は少なからず傍系祖先を含んでいるが、これは戦国時代における新たな展開であったとも考えられる。勿論、後継ぎが絶え祭る者の無い親族死者への扱いは常に祖先崇拝において問題となっていたであろうが、父系親族構造を基盤とする西周・春秋の祖先崇拝の場合、その焦点は出自を共有する親族の紐帯と親族集団の長の権威の表明にあり、従って後継ぎが無い死者への祭祀は二次的な重要性しか無かった。春秋戦国の社会変動の中で父系親族構造が弛緩し、祖先崇拝を行なう単位が小さな家庭集団に移行していくと、祖先崇拝の集団統合の機能が薄れ、その分、近親死者の記念に重点が置かれるようになったのではないか。この過程は祖先崇拝の基盤となっていた親族集団の矮小化に伴い、崇拝対象が集団の長の祭祀から親族死者一般（傍系・母系を含む）に拡大する傾向として表れ、後継ぎが無い親族死者（それは恒常的な祭祀を享けられないために潜在的に危険な存在である）への祭祀が相対的に表面に出てくる現象になったと理解できる。

最後に宗教的な世界観全体における祖先の位置の問題がある。卜筮祭祷記録の祭祀には二つの状況がある。

ⓐ供犠を伴う「祷」祭祀……地祇・祖先・巫神を対象とする。

ⓑ供犠を伴わない「攻解」儀礼……天神・厲鬼を対象とする。

「解」は解除のこと、「攻」は責めとがめることで、「攻解」は祟りを解除する対抗儀礼である。「攻解」について最も特徴的なのは、多く「祷」と呼ばれる他の祭祀と異なり、例外なく供犠供物を伴わないということであり、しかも「祷」と「攻解」の対象は重ならない。供犠を用いる祭祀の対象が「五祀」を含む土地神・祖先・巫祝神であるのに対し、「攻解」の対象になる神は天神（日月・歳）と厲鬼（不殀・兵死者・水上・没人・下之人不壮死）を中心とし、他に宮室・漸木位（切り株のことか）・人禹・禦禘が見られる。一見、天神と厲鬼という正反対の神霊が同じ扱いを受けていることは不可解に思われるが、神霊と人間との交流可能性という視点から見るなら解釈は可能である。供犠を人が神と交流することを可能するための手段であるとすれば、供犠を享けるか否かはその神と人間の直接の交流が可能であるか否かを示すと考えられよう。供犠を享ける祖先・土地神などの身近な神々は祭祀者が直接交流できる神であったのに対し、その範囲を越える神霊は神格の如何を問わず、直接の交流が不可能な（あるいは交流が忌まれる）存在であったと考えることができる。だから現実の災いに対応するのには供犠という手段で祟りの原因となっている神の宥恕を請う方法と、一種の対抗儀礼によって祟りを排除する方法の二種類があり、厲鬼は一方的に人間に祟り、対抗儀礼により祓うしかない危険な存在、天神は一般人が直接交流できない尊い存在と、その性格は全く異なったが、交流不可能性という一点で共通していたと解釈できる（下図参照）。この状況は第二章で論じた、人間が「天」（帝）と直接の交流を持たず、その祖先を仲介者として「天」の恩寵に与るという構図に近似したものである。卜筮祭祷記録の場合は祭祀の具体的執行に関わる文書であるから、祖先が仲介者としてより上位の神に子孫の意志を伝達するという観念が存在したか否かについては語らないが、少なくとも祖先や土地神のような身近な神が聖なる力との交流する場合の窓口であったと考えられるであろう。



このことは祖先と厲鬼という二種類の死者の違いを端的に表している。祖先は子孫が執行する儀礼によって「天」に由来する力の流れに与る死者であるのに対し、厲鬼は異常な死に方や死体の遺棄、子孫を持たないなどの理由のために、正規の儀礼的手続きを受けず、力の流れから疎外された存在であり、それ故に破壊的な力しかもたらさず、排除されるべきと考えられたのである。

第二節　湖北省雲夢県睡虎地十一号秦墓『日書』甲種・乙種

一九七五年に発掘された湖北省雲夢県睡虎地一一号秦墓は、棺内から計千百五十五枚の竹簡が発見され、そこに秦の法律（秦律）を含まれていたことで一躍有名になった、秦代の地方官吏の墓である。墓は西側に「頭箱」を持つ一椁一棺の中型墓で、墓主の名は喜、やはり随葬されていた『編年記』には秦昭王三十五年（紀元前二六二）から始皇三十年（同二一七）までが記載されており、間もなく葬られたものと思われる。従って、この資料は厳密には秦代のものであるが、祭祀については卜筮祭祷記録と類似する情報を我々に伝えてくれる（睡虎地秦墓竹簡整理小組『睡虎地秦墓竹簡』、一九九〇、文物出版社）。

『日書』は日取りの吉凶に関する占いのマニュアルであり、『史記』日者列傳に記録される日者と呼ばれる占い師の伝統から生まれてきたものと考えられている（『史記』太史公自序「齊楚秦趙爲日者、各有俗所用、欲循観其大旨、作日者列傳第六十七。」集解「古人占候卜筮、通謂之日者」）。『日書』は睡虎地の他、湖北省江陵県九店楚墓・甘粛省天水市放馬灘一号秦墓・河北省定県八角廊四〇号漢墓・安徽省阜陽県双古堆一号漢墓・湖北省江陵県張家山二四九号漢墓などでも発見されており（工藤元男『睡虎地秦簡よりみた秦代の国家と社会』、一九九八、一五〇頁参照）、戦国末期から漢代にかけて、この種の占いの文献が相当流布していたことを伺わせるが、量的に睡虎地を上回るものはない。睡虎地では二種の『日書』が発見され（甲・乙と呼ぶ）、甲種が一六六枚、乙種が二六〇枚の竹簡からなる。その構成はかなり雑多であるが、日時を選択する占文（特定日に実行すべき、またはすべきではない事柄を特定するもの、特定事をいつ実行すべきか、すべきではないかを特定するもの）を中心となっており、その他に擇日の原理や相宅・祈福の方法を含み、またその占いの原理には五行説的な色彩が濃い。

『日書』における祭祀の記載は甲「除」篇（甲1～13正）、乙1～25簡、甲「秦除」篇（甲14～25正弐）、乙「徐」篇（乙26～46）などのいわゆる「建除」表（各日における行為の吉凶を記した暦）や甲78正弐、甲79正弐、甲125背、乙31～40弐、乙52などのように各祭祀を行うべき時期の適不適を記したもの、出行の際の儀礼を記した乙145～148などの材料があるが、そこで挙げられている祭祀の状況を祭祀対象ごとに整理すると、次のようにまとめられる。

(１)祭祀一般についてのべ、祭祀対象を挙げないもの。(「祭祀」「祭」「祠」「大祭」「小祭」など。出所を略す。)

(２)「上下群神」「祭上下」を祭るとするもの（甲４正弐、甲7正弐）。

(３)「家室の祭祀」（甲６正弐）、「室祠」（甲18正弐）のように場所を称するもの。

(４)「五祀」の祭祀：「祠室中」「祠戸」「祠門」「祠行」「祠竈」（乙31～40弐）。「祠室」「祠戸」（乙148）。「祭門・行・行水」（甲４正弐）。「祭門・行」（甲5正弐）。「祠行」（甲125背）。「祠常行」「行祠」（乙143～146）

(５)祖先：「祠父母」（甲４正弐）。「祠親」（乙148）。

(６)その他の神：「史先」（甲125背、乙52）

(７)祟りを祓う儀礼：「説不祥」（甲５正弐）。「説盟詛」（甲４正弐）。「除凶厲」（乙17）。

ここで祖先は祭祀の中に含まれてはいるが、その対象は親（父母）に止まる。むしろ主たる祭祀対象は「五祀」即ち屋敷神の類である。その中で「室中」というのは「内中土」とも称され（乙40貳）、文献に言う「中霤」（部屋の中央、池田末利『中国古代宗教史研究』、一九八一、三一四頁）

に相当する（『睡虎地』二三四頁）。また乙143～146の「行」は五祀の一部というより、旅行に関わる独立の儀礼の焦点となっている（工藤元男「埋もれていた行神」、『東洋文化研究所』106、一九八八、参照）。睡虎地の五祀は包山楚簡のそれが室・竈・門・戸・行であったのと全く同じであり（且つ『禮記』月令と同じ）、そのような小神が戦国から秦代にかけて楚人の信仰の中心にあったことを伺わせる。

しかし、『日書』における祖先祭祀が父母のみを対象にし、また重要ではなかったとは考えにくい。というのは何らかの災禍があった場合、その原因がどの神霊にあるかを占う文も『日書』の中にはあり、そこで降祟主体になっているのは祖先、厲鬼、巫覡の三範疇が中心だからである。また疾病（具体的には食中毒）に関わる占文では次のような降祟主体が挙げられる（甲68～77正弐、乙181～187、乙157～180、工藤元男「睡虎地秦墓『日書』における病因論と鬼神の関係について」『東方学』八八、一九九四）。

①祖先（父系の直系祖先）

父母（甲68弐正）。王父（甲70弐正、乙181・183・184、乙174）。王母（甲72弐正）。

高王父（乙157・168・178）。

②「鬼」とされるもの

外鬼（甲76弐正[1]・乙187・乙160）。外鬼傷死（甲74貳正）。中鬼（乙164）。室鬼（乙176）。

外鬼父葉(世)（乙157・176）。外鬼兄葉(世)（乙170）。母葉(世)外死（乙172）。母葉(世)（乙180）。

③巫覡

巫堪（甲72弐正・乙187）。巫（乙160・166・176）。 □巫（乙162）。見(覡?)（乙164）

④その他

社（乙164）。野位（乙178）。□人（乙187）。

この他に、乙206・216壹には「壬癸死者、明鬼祟之」、乙134には「…凡是日赤啻(帝)恒以開臨下民而降央(殃)…」、「土忌」と名付けられた箇所には「…是胃(謂)土神、毋起土攻(功)、凶」（甲133背）、「…是胃(謂)土杓神以毀宮、毋起土攻(功)、凶」（甲138背）などの例がある。これらの神霊は必ずしも祭祀の対象になるわけではないが、例えば「土神」については『論衡』解除篇に「世間に宅舎を繕治し、地を鑿し土を掘り、功成り作畢れば、土神に解謝す、名づけて解土と曰う」ということを考慮すれば、祭祀を承けたと推測できる。ここから上に挙げた神霊の内、祖先については降祟すると同時に、その祟りの解除を求める祭祀が存在した可能性が高いであろう。

従って、祭祀の対象になる祖先は父母・王父母（祖父母）・高王父（曾祖父）の三世代であった可能性が可能性が高い。但し、上で「鬼」として分類したものについては更に整理して考える必要がある。「外鬼」という表現はおそらくは「中鬼」に対するもので、林富士（『漢代的巫者』、一九九九、一〇九頁）は「祖先神霊之外」の「一般鬼魂」とし、工藤（前掲、八頁）は六朝時代の道教経典である『太上洞淵神呪經』巻一六に「外鬼・邪精」を併言することから、それに従う。劉樂賢（『睡虎地秦簡日書研究』、一九八七、一一八頁）は外で死んだ者の霊とする（「外鬼傷死」について工藤は「殤」（外鬼で殤死した者）と解するのに対し、林は「傷」、即ち戦死者の厲鬼であるとし、劉は外死と殤死の二つとする）。つまり、研究者は「外鬼」を厲鬼のことと理解しているのである。一方、「外鬼父世」について『睡虎地』二四六頁は父輩即ち叔父などとし、工藤

(1)この箇所は「壬癸有疾、母逢人、外鬼爲祟…」となっており、『睡虎地』は「母」を「毋」とし（一九四頁）、「人に逢う毋れ」と読むらしい。しかし同条の他文には「人に逢う毋れ」の句はなく、「母逢人外鬼」という神霊の名かもしれない。

はそれに従って「外鬼となった父の世代の者」とし（四二頁）、劉も同様であると思われる（但し、彼が「外鬼傷死」の場合と同様、「外鬼」と「父世」を別と見なしているのかは不明である。なお、この点に関して林は言及しない）。それが正しいとすれば、「外鬼兄世」は同世代の父系親族、「母世外死」は母と同世代の（正確に言えば母方の）親族ということになろう（劉、一九八七、四六頁）。つまり、この場合は「外鬼」は親族として理解されているのである。「外鬼父世」を「外鬼」と「父世」の二つとする解釈は成り立つが、「父世」「兄世」が常に「外鬼」と連結して出現する点から見て（「母世」は単独で出現する）、「外鬼」は直系父系祖先以外の傍系親族死者を含む表現、即ち家庭範囲（「中鬼」「室鬼」）外の死者を指すのではないだろうか。

まとめれば、祭祀で主たる対象であった五祀は祟りを降す存在ではなく、降祟主体となっている厲鬼の類は祭祀を承けないのに対し、祖先は祭祀と降祟の両方において重要である。降祟し、また祭祀を承けたと推測される直系祖先の世代深度は三世代が限度であり、特徴的なのは傍系・非父系祖先が「外鬼」として直系祖先と区別されながらも、それが降祟と祭祀の対象に含まれていたことであり、特に母方の祖先を含むことは注目に値する。おそらくは生活の中で現実に機能していた傍系や母方との親族関係のネットワークがそこに現れていると考えることができよう。

次に厲鬼について、『日書』甲には「詰」と名付けられた極めて興味深い篇が存在する（甲24～59参正）。そこでは最初に「鬼」が「不祥」をなした時には「詰」（言葉で攻め咎める）ことで対応するという一般原則を述べた後、全てで七〇種の厲鬼を列挙して、その祟りと対抗儀礼を詳説している。ハーパーが言うように、厲鬼の祟りが起こった時に、症状から原因を割り出し、適当な祓いを行うための実際的な“悪霊録”なのである（Harper, Donald, 1985, “A Chinese Demonography of the Third Century B.C." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45-2）。数が多いため、全てを著録することはできないが、代表的な事例を以下に載せる（釋文は主に工藤元男前掲に依拠し、一部改変）。

湖北省雲夢県睡虎地十一号秦墓『日書』甲種「詰」篇釋文（抄）

0「詰。詰咎。鬼害民、罔(妄)行、爲民不羊(祥)、告如詰之、道(導)令民毋麗兇央(罹凶殃)。鬼之所悪、彼窟(屈)臥箕坐、連行奇(踦)立。」甲24～26背壱(詰。詰咎。鬼、民を害し、妄りに行し、民に不祥を爲せば、告ぐるにこれを詰める如くす、導きて民をして凶殃に罹うなからしめよ、と。鬼の悪むところは、彼れ屈臥箕坐(いわゆる蹲踞の形)、連行(両足をくっつけて歩く)踦立(一本足で立つ)なり。)

1「人毋故鬼攻之不已、是𠂤刺鬼、以桃爲弓、牡棘爲矢、羽之鶏羽、見而射之、則已矣。」27～28背壱(人、故毋くして鬼これを攻めて已まず、是れは是れ刺鬼なり、桃を以て弓と爲し、牡棘を矢と爲し、これを羽するに鶏羽をもてし、見ればこれを射れば、則ち已む。)

2「人毋故鬼昔(藉)其宮、是𠂤丘鬼。取故丘之土、以爲僞人犬、置牆上、五歩一人一犬、睘(環)其宮、鬼來、陽(揚)灰毄(撃)箕以臬(譟)之、則止。」甲29背壱(人、故毋くして鬼其の宮に藉る、是れは是れ丘鬼なり。故丘の土を取り、以て僞人犬と爲し、牆上に置くに、五歩にして一人一犬、其の宮を環れせ、鬼の來れば、灰を揚げて箕を撃ちて、以てこれに譟べば、則ち止む。)

3「人毋故鬼惑之、是墜鬼、善戯人、以桑心為丈(杖)、鬼來而毄(撃)之、畏死矣。」甲32～33背壱(人、故毋くして鬼これを惑わす、是れ墜鬼(不詳)なり、善く人に戯る、桑心を以て杖と爲し、鬼の來ればこれを撃てば、畏れ死す。)

4「人毋故而鬼取爲膠(摎)、是𠂤哀鬼、毋家、與人爲徒、令人色柏(白)然毋(無)氣、喜契(潔)清、不飲食。以棘椎桃秉(柄)、以悳(敲)其心、則不來。」34～36背壱(人、故毋くして鬼取りて摎(まとわりつく)を爲す、是れは

是れ哀鬼なり、家毋く、人と徒と爲り、人の色をして白然、氣無く、清潔を喜び、飲食せざらしむ。棘椎桃柄を以て、以て其の心を敲けば、則ち來らず。）

5「一宅中毋故而室人皆疫、或死或病、是是棘鬼在焉、正立而貍(埋)、其上旱則淳、水則乾。屈(掘)而去、則止矣。」37～39背壱(一宅中、故毋くして室人皆な疫み、或いは死し或いは病む、是れは是れ棘鬼の焉(ここ)に在り、正立して埋もる、其の上旱けば則ち淳(しめ)り、水なれば則ち乾く。掘りて去れば、則ち止む。）

6「一宅中毋故室人皆疫、多薨(夢)未(寐)死、是≒匀鬼貍(埋)焉、其上毋草、如席處、屈(掘)而去之、則止矣。」40～42背壱（一宅の中、故毋くして室人皆な疫み、多く夢寐して死するは、是れは是れ匀鬼の焉に埋もる、其の上に草毋く、席處の如し、掘りてこれを去れば、則ち止む。）薨未：報告書・呉小強は薨＝夢、米＝寐＝寱として、『説文』「寱、寐而(未)厭也」の「厭」＝「魘」と理解し、夢厭(夢にうなされること)と解す。鄭剛は「薨未」と釋し、「薨」→「蒙」、「未」＝「昧」とし、劉楽賢も同様に釋して「夢寐」（寝ていること）と解する。匀鬼：報告書は「包」、呉小強は「孕」、鄭剛（劉楽賢引）は「字」。

18「人妻妾若朋友死、其鬼歸之者、以莎芾・牡棘枋(柄)、熱(爇)以寺(待)之、則不來矣。」甲65～66背壱（人の妻妾若しくは朋友死し、其の鬼のこれに歸る者は、莎(草)の芾(ね)・牡棘の柄を以て、爇(や)きて以てこれを待(ふせ)げば、則ち來らず。）

22「大神其所不可咼(過)也。善害人。以犬矢爲完(丸)、操以咼(過)之、見其神以投之、不害人矣。」甲27～28背弐（大神は其の所を過ぎる可からざるなり。善く人を害せばなり。犬の矢(屎)を以て丸と爲し、操りて以てこれを過ぎるに、其の神を見れば以てこれを投げれば、人を害せざるなり。）

33「鬼恒羸入人宮、是幼殤死不葬、以灰濆(漬)之、則不來矣。」甲50背弐（鬼の恒に羸(裸)にて人の宮に入る、是れ幼にして殤死し葬られざるなり、灰を以てこれに漬せば、則ち來らず。）

35「人生子、未能行而死、恒然、是不辜鬼處之。以庚日日始出時、濆(漬)門以灰、卒、有祭、十日收祭、裹以白茅、貍(埋)、則毋央(殃)。」甲52～53背弐(人、子を生み、未だ行くこと能わずして死し、恒に然る、是れ不辜鬼のここに處る。庚日の日始めて出づる時を以て、門に漬(ひた)すに灰を以てし、卒れば、祭り有り、十日にして祭りを收め、裹(つつ)むに白茅を以てし、埋めれば、則ち殃毋し。）

37「人毋故而弩(怒)也、以戊日日中而食黍於道、遽則止矣。」甲56背弐（人故毋(な)くして怒るなり、戊日の日中を以て黍を道に食えば、遽に則ち止む。）

41「凡鬼恒執匿以入人室、曰、氣(饩)我食云、是≒餓鬼、以屨投之、則止矣。」甲62～63背弐（凡そ鬼の恒に匿(ざる)を執り以て人の室に入り、曰く、我に食を饩れ、と。是れは是れ餓鬼なり、屨(くつ)を以てこれに投ぐれば、則ち止む。）

43「人恒亡赤子、是水亡傷(殤)取之。乃爲灰室而牢之、縣(懸)以葭、則得矣。刊之以葭、則死矣。享(烹)而食之、不害矣。」甲65～66背弐(人、恒に赤子を亡う、是れ水亡殤のこれを取るなり。乃ち灰室を爲りてこれを牢い、懸るに葭(植物の名、あかね)を以てすれば、則ち得る。これを刊(き)るに葭を以てせば、則ち死す。烹してこれを食すも、害せず。）

48「鬼嬰兒恒爲人號曰、鼠(予)我食、是哀乳之鬼、其骨有在外者、以黃土濆(漬)之、則已矣。」甲29～30背参（鬼の嬰兒、恒に人號を爲して曰く、我に食を予えよ、と。是れ哀乳の鬼、其の骨の外に在るものあり。黃土を以てこれを漬(ひた)せば、則ち已(や)む。）

51「狼恒諱(呼)人門、曰、啓吾。非鬼、殺而享(烹)之、有美味。」甲33背参（狼恒に人門に呼びて曰く、吾に啓けと。鬼に非ず。殺してこれを烹れば、美味有り。）

54「鬼恒宋傷人、是不辜鬼、以牡棘之劍刺之、則止矣。」甲36背参(鬼、恒に人を宋傷(おど)す、是れ不辜鬼なり、牡棘の劍を以てこれを刺せば、則ち止む。）

56「鬼恒從人女、與居、曰、上帝子下游。欲去、自浴以犬矢、毄(繫)以葦、則死矣。」甲38背参（鬼恒に人

の女に従い、與に居りて、曰く、上帝の子 下游すと。去らんと欲すれば、自ら浴びるに犬の矢(屎)を以てし、繫ぐに葦を以てせば、則ち死す。）

59「到雷焚人、不可止、以人火郷(嚮)之、則已矣。」甲41～42背参（到雷 人を焚き、止むべからず。人火を以てこれに嚮えば、則ち已む。）

「詰」篇に登場する降祟主体を分類するなら、次のような六種類に大別することが可能であろう（劉楽賢、『睡虎地秦簡日書研究』、1994、251頁参照）。

①死者であることが明瞭であるもの（数字は第何条目にあるかを示す）

ⓐ死体にかかわるもの：５棘鬼（「正立而埋」）、６匀鬼（「貍焉」）、48哀乳鬼（「其骨有在外者」）

ⓑ死に方にかかわるもの：７宎人（「生爲鬼」）、35不辜鬼、41餓鬼、43水亡殤、54不辜鬼

ⓒ無祀にかかわるもの：４哀鬼（「毋家」）、33幼殤死不葬

ⓓその他：18「人妻妾若朋友死、其鬼歸之者」

②動物の変化と思われるもの

８神狗、９幼龍、14夭(=妖、「鳥獸能言」)、16「殺蟲豸、斷而能屬者」、26狀神（「屈(掘)遝泉、赤豕・馬尾・犬首」）、27會蟲、49地辟(蠚)、51狼、53野火（「僞爲蟲」）、62女鼠、64「鳥獸恒鳴人之室」、66「鳥獸蟲豸甚多」、69地蟲

③自然現象に類するもの

10飄風之氣、13寒風、15無氣之徒、40恙氣、42大飄風、58天火、59到雷、60雷、61雲氣、70飄風

④神であるとするもの

22大神、24上神、56上帝子（鬼）、57上神

⑤「鬼」とのみあり正体不明

１刺鬼、２丘鬼、３墜鬼、11陽鬼、12欨鬼、20故丘鬼、21祱鬼、23兇鬼、25神蟲（「鬼恒從男女、見它人而去」）、28暴鬼、29圖夫、30鬼、31陽鬼、32祖□、34游鬼、38粲迂之鬼(粲迂は歯をむき出したの義)、39鬼、44遽鬼、45□鬼、46大祘(魅)、47遽鬼、50夭鬼、53鬼鼓、55暴鬼、63鬼、65鬼、67爰母、68癘鬼

⑥その他（感情）

17「人有思哀也弗忘」、19「人毋故而心悲」、36「人毋故而憂也」、37「人毋故而弩(怒)也」、

人間の尋常でない感情も除祓儀礼の対象にされるとか、神の一部も悪霊と認識されている（「上帝子」の例などは、「鬼」が「上帝の子」と詐称しているということだろうか）なども興味深いが、全体として祟りの原因になるのは主に死者（厲鬼）、動物霊（妖怪の類）、自然界の異常な力であるという認識を見ることができる。前二者が霊的存在と把握されている（もっとも「霊的」というには余りにも実体的だが）のに対し、自然現象は非人格的な気の動きとして理解されているらしい。これは卜筮祭祷記録において天神と厲鬼が共に「攻解」儀礼の対象になるのと類似している。そして、最も種類豊富に記録されているのは、明らかに厲鬼の類であり、正体不明とした者の中でも「故丘鬼」「哀乳鬼」「游鬼」「餓鬼」「癘鬼」などは、その呼称から、厲鬼である可能性が高いであろう。厲鬼の内容は無祀、変死・夭折、死体の遺棄である（唯一の例外は「人妻妾若朋友死、其鬼歸之者」）。厲鬼の認識において卜筮祭祷記録と同じ構造を見ることができる。

第三節　厲鬼および戦国時代の“死者性”の変化について

戦国時代の二つの出土文書には、二種類の全く異なる死者――祖先と厲鬼――が存在していた。前章で考察したように、祖先は一定の儀礼的手順（葬送儀礼）によって“仲介者”性を獲得し、それによって恩寵の力を発現することが正当化され、生者との恒常的接触が可能であるのに対し、厲鬼は①異常の死（夭折・戦士・水死など）、あるいは②怨恨を抱いた死（不辜）を遂げ、③その死体は遺棄されており、従って④無祀の死者であり、生産的な力から、また生者との接触から完全に排除されている（されるべき）存在である。

祖先も厲鬼も共に生者に祟りをもたらす存在である（故に“祟る”という現象上からは区別がない）が、その祟りの宗教的な意味づけは全く違っていたと推測される。厲鬼は死の二面性の内、破壊性の面のみに結びついているのに対し、祖先は生産性の面にも結びついている。同じく祟る存在であっても、厲鬼の祟りは死の破壊性そのものの現れであり、祖先の祟りは尊属長老が生前に有していた権威の反映であって、儀礼を通して恩寵に転化できると考える方が適当であろう。(1)

“祖先”と“厲鬼”の区別は現実には絶対的なものではなく、“厲鬼”が“仲介者”性を獲得する道は開かれていた。楚国の祭祀歌であると考えられる『楚辞』九歌には、「國殤」という戦死者をテーマにした歌が含まれており、それが戦没者儀礼と関係していた可能性は高いであろう。祭られない神霊との間に祭祀関係を設定することで、厲鬼を神もしくは祖先に編入していくことは可能なのである。

> 『楚辞』九歌・國殤「（前略）天時懟兮威靈怒、嚴殺盡兮棄原壄、出不入兮往不反、平原忽兮路超遠、帶長劒兮挾秦弓、首雖離兮心不懲、誠既勇兮又以武、終剛强兮不可凌、身既死兮神以靈、魂魄毅兮爲鬼雄。」（天時に懟んで威靈怒り、嚴殺し盡して原壄(野)に棄てらる、出でては入らず、往きては反らず、平原忽として路超遠なり、長劒を帯び秦弓を挾み、首は心を離れると雖も心は懲らず、誠に既に勇にして又た以て武なり、終に剛强にして凌すべからず、身は既に死して神以て靈、魂魄毅にして鬼雄を爲らん。）
>
> 『左傳』哀公六年「初、昭王有疾、卜曰、河為祟、王弗祭、大夫請祭諸郊。王曰『三代命祀、祭不越望、江漢睢章、楚之望也、禍福之至、不是過也。不穀雖不德、河非所獲罪也。』遂弗祭。」
>
> 昭公七年「鄭子産聘于晉、晉侯疾。韓宣子逆客、私焉曰『寡君寢疾、於今三月矣、並走群望、有加而無廖、今夢黄熊入于寢門。其何厲鬼也。』對曰『以君之明、子為大政、其何厲鬼之有。昔堯殛鯀于羽山、其神化為黄熊、以入于羽淵、實為夏郊、三代祀之。晉為盟主、其或者未之祀也乎。』韓子祀夏郊、晉侯有間、賜子産莒之二方鼎。」

“祖先”と“厲鬼”の差異が絶対的でないことは、夭折または無祀という点からも言える。卜筮祭祷記録では後継なく祭祀が絶えた親族が供犠の対象とされる。確かに、祟りの文脈でそれらが特に言及されるのは、無祀の親族が恩寵よりも祟りに結び付く構造が存在したと推測できるが、彼らは厲鬼ではない。また怨恨も絶対的な区分にならない。というのは、第二章で言及した「恨

---

(1) この場合、深い意味において、厲鬼の祟りと祖先の祟りが本質的に同質であると見ることは可能である。即ち、祖先であろうと厲鬼であろうと、それは人間社会の存続のために追放された存在であり、祖先の祟りは子孫の“罪の意識”の反映であると。しかし、祖先崇拝における祖先というものが、現実の親族構造における“権威”の反映である点からすると、理念上、“祖先”と“厲鬼”の祟りは区別するべきであろう。

みを残して死んだ者が帝に訴えて恨みを晴らす話」においては、死者は「天（帝）」と結び付くことによって祟る力が正当化されているのだから、“仲介者”性を獲得したと言える。これらは“祖先”と“厲鬼”の間にグレーゾーンが存在しており、一定の死者は“祖先”と“厲鬼”のどちらにも属するような不安定さを持っていたことを示している。

一方、戦国時代の“死者性”の変化は、以下の三点に要約できる。

第一に、殷周時代において祖先祭祀の対象が始祖（遠祖）＋父系の直系五世代程度を中心としていたのに対し、「日書」では直系三世代に縮小している。既に述べた如く、戦国時代に起こった父系親族集団の収縮が、祖先祭祀の働く範囲をより限定的なものにしたと言えるであろう。

第二に、父系の祖先以外に傍系（夭折や無後嗣など）や母方の祖先が多く出現するようになる。春秋時代以前の祖先祭祀から傍系と母方が排除されていたと考える必要はない。本来的に祖先祭祀は多面的な宗教現象であり、ⓐ親族関係と親族集団の構造と権威を表示する側面と、ⓑ死後の救済論の側面を持つ。ⓐの側面の重要性の低減は相対的にⓑの側面を浮かび上がらせ、“周縁的”祖先が目立つようになったと考える方が妥当であろう。

第三に、厲鬼の大量出現である。これも春秋時代以前に“厲鬼”タイプの死者が存在しなかったと考える必要はない。資料上の制約のために、厲鬼型の死者が登場する機会がなかったと考える方が妥当であるが、親族集団が弱体化し、祖先祭祀の有効性が限定的になったため、その救済論に与れない死者が浮かび上がったと解釈することは可能である。

これらはいずれも戦国時代の社会変容を反映しているのであろう。異常の死、夭折、怨恨いずれにせよ、親族集団を基盤とする社会においては、それを集団内の問題として解決する手段があったであろうが、親族集団が弱体化すると、そこから排除された人（死者）が浮かび上がることになったと思われる。

第五章　戦国諸子思想の死生観

前章で扱った戦国時代の変化が、宗教（あるいは民俗）自体の変化であるとすれば、これと平行してより重要な変化が世界観に起こっていたことはよく知られている。いうまでもなく、諸子百家と総称される思想運動のことである。これらの思想運動は伝統的な世界観を一方では継承しながら、それに対して新しい解釈をほどこし、あるいは全く別の考え方を提出していった。従って、彼らの死に対する捉え方は、多かれ少なかれ、前章までに論じた宗教的な世界観に対するアンチテーゼ、否定、革新、再解釈なのであって、そのような世界観が提出され、受容されていくことで、宗教的世界観も変容を迫られ、“死者性”も変化していくと考えることができる。

ここでは、最初に古代の霊魂観一般とその変化を概観し、続いて、生と死に対して対照的な立場を採る儒家と道家の思想を死生観に即してみてみたい。

第一節　魂・魄

紀元一〇〇年頃に編纂された許慎『説文解字』に「魂、陽气也。从鬼、云聲」、「魄、陰神也。从鬼、白聲」とあるように、中国で古来、魂と魄という二つの霊魂が信じられ、それが陰陽二元論と結びついて、魂は精神－気、魄は肉体－土という二元論を構成したことはよく知られているし、研究も多い（ここでは銭穆『霊魂與心』、聯經出版、一九七六。Yu, Ying-shih 余英時, “Life and immortality in the mind of Han China", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 25, 1965. 同「中国古代死後世界観的演変」、『明報』一八－九、一九八三。同“O soul, come back: a study in changing conceptions of the soul and afterlife in pre-Buddhist China.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47-2, 1987. 袁陽『生死事大』、東方出版社、一九九六。蕭登福『先秦兩漢冥界及神仙思想探原』、文津出版社、一九九〇。大形徹『魂のありか――中国古代の霊魂観』、角川書店、二〇〇〇、などを参照した）。しかし、魂魄の霊魂観を霊肉二元論と解することは問題があるし、またそれを単純に人間の死を説明するものと考えるのも問題である。この概念に関する文言を順次検討していきたい。

(1)魂魄をペアとする最初の言及は、『左傳』昭公七年の有名な逸話の中に現れる。

> 『左傳』昭公七年「鄭人相驚以伯有有至矣。則皆走、不知所在。鑄刑書之歲二月、或夢伯有介而行、曰『壬子、余將殺帶也。明年壬寅、余又將殺段也。』及壬子、駟帶卒。國人益懼。齊燕平之月、壬寅公孫段卒。國人愈懼。其明月、子産立公孫洩及良止、以撫之、乃止。子大叔問其故、子産曰『鬼有所歸、乃不爲厲、吾爲之歸也。』（中略）及子産適晉、趙景子問焉曰『伯有猶能爲鬼乎。』子産曰『能。人生始化曰魄、既生魄、陽曰魂。用物精多、則魂魄強、是以有精爽、至於神明。匹夫匹婦強死、其魂魄猶能馮依於人、以爲淫厲。況良霄我先君穆公之胄、子良之孫、子耳之子、敝邑之卿、從政三世矣。鄭雖無腆、抑諺曰、蕞爾國、而三世執其政柄、其用物也弘矣、其取精也多矣。其族又大、所馮厚矣。而強死、能爲鬼、不亦宜乎。』」

簡単に事件の背景を紹介するなら、伯有とは名は良霄、鄭穆公の曾孫であって、襄公三十年に政争で戦死した（その子が良止である）。駟帶は、鄭穆公の曾孫、公孫段は鄭穆公の孫で、共にその時の政争の勝利者であった。つまり、かつての政争で敗れた伯有が亡霊となって怨みを晴らし（と民衆は信じた）、執政であった子産が伯有の子を登用することで安撫したというのが話の骨

格である（公孫洩は鄭穆公の孫で、襄公十九年に政争で死亡した子孔の子である）。

問題は、子産が亡霊の出現という現象を魂・魄で説明している点である。ここから幾つかの特徴を見ることができる。

ⓐ形体―→魄（肉体的知覚能力）―→魂（精神活動能力）。〈魂魄〉は肉体に付属し、後から派生するものであり、しかも魂の方が魄より遅れて現れる。子産の説明は魄が知覚に関するもの、魂が思考活動にかかわるものであることを示唆し、魂＝陽とされるものの、陰陽説的な二元対立であるかことは明示されない（杜預は『説文』にならって陰陽に配置するが、『春秋正義』の理解の方が正確である）。魄は単純に肉体に等置できるのではなく、知覚と思考という人間の精神活動の二面性に関わる概念であることを示している。

杜預『春秋經傳集解』(ca. 282 CE)は「魄、形也。陽、神氣也」

『春秋正義』(ca. 640 CE)「人之生也、始變化爲形、形之靈者、名之曰魄也。既生魄矣、魄内自有陽氣、氣之神者、名之曰魂也。魂魄、神靈之名、本從形氣、而有形氣既殊、魂魄亦異。附形之靈者、爲魄、附氣之神、爲魂也。附形之靈者、謂初生之時、耳目心識、手足運動、啼呼爲聲、此則魄之靈也。附氣之神者、謂精神、性識漸有所加、此則附氣之神也。是魄在於前、而魂在於後。」

ⓑ死後、魂魄が分離するとはされていない（「魂魄猶能馮依」）。『左伝』の他の例でも魂魄の分離が死であるとか説明されることはないし、魄によって精神活動一般を表している例もある。

『左伝』昭公二五年「春、叔孫婼聘于宋、……宋公享昭子、……飲酒樂、宋公使昭子右坐、語相泣也。樂祁佐、退而告人曰、『今茲君與叔孫[1]其皆死乎。吾聞之、哀樂而樂哀、皆喪心也。心精爽、是謂魂魄。魂魄去之、何以能久。』」

宣公一五年「晉侯使趙同獻狄俘于周、不敬。劉康公曰、『不及十年、原叔必有大咎、天奪之魄矣[2]。』」

襄公二十九年「鄭伯有使公孫黑如楚。辭曰、楚鄭方惡、而使余往、是殺余也。……伯有將强使之、子晳怒。（中略）裨諶曰、……天又除之、奪伯有魄。」

ⓒ魂魄は固定的ではなく、成長するもの、環境によって異なるものである。この話は祖先祭祀の機能を前提として（「鬼有所歸、乃不爲厲」、死者の救済は「所歸」＝祭祀にある）、死者の祟りを説明するものであり、死後存続自体は肯定しているが、それは生前の残存として存在するもので、肉体から独立した存在としての霊魂を論じているわけではない。

ここからは、死者は漠然と二元的にとらえられるとは認められるが、その分離は殆ど意識化されず、「祖先」となることに重点があると言える。

(2)『禮記』祭義「宰我曰『吾聞鬼神之名、不知其所謂。』子曰『氣也者、神之盛也。魄也者、鬼之盛也。合鬼與神、教之至也。衆生必死、死必歸土、此之謂鬼。骨肉斃于下、陰爲野土。其氣發揚于上、爲照明、焄蒿悽愴、此百物之精也、神之著也。因物之精、制爲之極、明命鬼神、以爲黔首則、百衆以畏、萬民以服。聖人以是爲未足也、築爲宮室、設爲宗祧、以別親疏遠邇、教民反古復始、不忘其所由生也。衆之服自此、故聽且速也。二端既立、報以二禮。建設朝事、燔燎羶(馨)薌(香)、見(覿)以蕭光、以報氣也、此教衆反始也。薦黍稷、羞肝肺首心、見間(覿)

(1)叔孫婼：昭子、魯の大臣。樂祁：宋の大臣。

(2)趙同：原叔。

以俠甒、加以爵鬯、以報魄也。教民相愛、上下用情、禮之至也。』」

これも有名な文章であり、鄭玄の注を参考にするなら、次のように要約できよう。

人 ┌→発揚→上－天――気(魂)－神(－陽)――――朝事(血)
　 └→ 帰 →下－土――魄(形)－鬼(－陰)――――薦黍稷(食)
　　二端－二禮

鄭玄(d.200)注「氣、謂噓吸出入者也。耳目之聡明爲魄。合鬼神而祭之。聖人之教致之也。」「羶、謂香臭也。蒿、謂氣蒸出貌也。上言衆生、此言百物、明其與人同也、不如人貴爾。」「明命、猶尊名也。尊極於鬼神、不可復加也。黔首、謂民也。則、法也。爲民作法、使民亦事其祖禰。鬼神、民所畏服。」「二端既立、謂氣也、魄也。更有尊名、云鬼神也。二禮、謂朝事與薦黍稷。朝事、謂薦血腥時也。薦黍稷、所謂饋食也。（中略）燔燎馨香、闡以蕭光、取牲祭脂也。光、猶氣也。（中略）闡以俠甒、雜之兩甒醴酒。相愛用情、謂此以人道祭之也。報氣以氣、報魄以實、各首其類。」(1)

魂魄は完全に陰陽二元的枠組みで説明されているが、ここでの重点は祭祀の要素（薦血・饋食）を説明し、それを為政の方法に転化する点にある。人間が天－気－魂、土－形－魄からなる二元的存在であり、死によって結果的に分離することを言うが、死の説明や死後存在それ自体を論じるものではない。類似の例として、以下のようなのがある。

王肅『孔子家語』(ca. 256 CE)哀公問政「宰我曰於孔子、曰、吾聞鬼神之名、而不知所謂、敢問焉。孔子曰、人生有氣、有魂。氣也者、人之盛也。夫生必死、死必歸土、此謂鬼。魂氣歸天、此謂神。合鬼與神、而享之、教之至也。骨肉斃于下、化爲野土。其氣發揚于上者、此神之著也。聖人因物之精、制爲之極、明命鬼神、以爲民之則、而以猶以是爲未足也、故築爲宮室、設爲宗祧、春秋祭祀、以別親疏、教民反古復始、不敢忘其所由生也。衆人服自此、聽且速焉。教以二端、二端既立、報以二禮。建設朝事、燔燎羶薌、所以報魄也、此教民修本反始、崇愛上下用情、禮之至也。」

『禮記』郊特牲「此魂氣歸于天、形魄歸于地。故祭求諸陰陽之義也。」

禮運「夫禮之初、（中略）及其死也、升屋而號、告曰、皐某復、然後飯腥而苴孰。故天望而地藏也、體魄則降、知氣在上、故死者北首、生者南鄉、皆從其初。」

(3)『禮記』檀弓下「延陵季子、適齊、於其反也、其長子死、葬於嬴博之間。孔子曰、延陵季子、吳之習於禮者也。往而觀其葬焉、其坎深不至於泉、其斂以時服、既葬而封、廣輪揜坎、其高可隱也。既封、左袒、右還其封、且號者三、曰、『骨肉歸復于土、命也。若魂氣、則無不之也、無不之也。』而遂行。孔子曰、延陵季子之於禮也、其合矣乎。」(2)

この文言の主眼は葬儀の意味づけ（豪華な墓葬と墓祭の否定）にある（後世、「無不之也」は薄喪を主張する言説の中で引用される。『漢書』楚元王伝、劉向の上書など）。死を「骨肉は土に歸復」し「魂氣のごときは則ち之かざるなき」として説明していると認めてもよいと思われるが、骨肉（魄）の面での存続は想定されているとは思われず、厳密には二元的霊魂観を構成しない。死後の存続は魂気のレベルで捉えられているが、それがリアルなものなのか不明であり、むしろ死における“自由”（「若魂氣則無不之也」）というロマンティシズムを示唆している。この点は後に儒家の思想を論じる際に考えたい。

---

(1)「闡」：雜（まぜる）。「甒」：さけがめ。

(2)延陵季子：吳の公子、季札のこと。「嬴」「博」：地名。齊にあり。「輪」：縦。「可隱」：手で触れる高さ。

死における“自由”とは多少異なるが、下記の例も死を全体性への回帰として捉える文脈で二元的構成要素が言及されており、霊魂の存続とは違うレベルで死後への希望が語られている点では共通している。

韓嬰（前漢前期、紀元前二世紀）『韓詩外伝』（逸文、『太平御覧』巻八八三引）「人死曰鬼、鬼者歸也。精氣歸於天、肉歸於土、血歸於水、脈歸於澤、聲歸於雷、動歸於風、瞑之(眠)歸於日月、骨歸於木、筋歸於山、齒歸於石、膏歸於露、髪歸於革(草)、呼吸之氣歸於人。」

(4)『大戴禮』曾子天圓篇「天道曰圓、地道曰方。方曰幽、而圓曰明。明者吐氣者也、是故外景。幽者含氣者、是故内景。（中略）吐氣者施、而含氣者化。是以陽施而陰化也。陽之精氣曰神、陰之精氣曰靈、神靈者品物之本也。（中略。森羅万象および毛蟲・羽蟲・介蟲・鱗蟲の動物が陰陽の気の交流によって生成することを述べる。）唯人爲倮匈而後生也、陰陽之精也。毛蟲之精者曰鱗(麟)、羽蟲之精者曰鳳、介蟲之精者曰龜、鱗蟲之精者曰龍、倮蟲之精者聖人、（中略）此（鱗・鳳・龜・龍）皆陰陽之際也、茲四者所以聖人役之也。是故聖人爲天地主、爲山川主、爲鬼神主、爲宗廟主、（後略）」(1)

盧辨（北周）注「神爲魂、靈爲魄。魂魄者、陰陽之精、有生之本也。及其死、魂氣上昇于天爲神、體魄下降于地爲鬼、各反其所出也。」

盧辨の解説を参照するなら、次のように要約できる。

天－圓－明－陽－－[吐氣－外景]－－神(魂)
　　⇩氣　　　　　　　　　　　　　　　　　　人
地－方－幽－陰－－[含氣－内景]－－靈(魄)

つまり、全く死後の存在を論じる文脈ではない。主旨は宇宙万物が陰(地)陽(天)の気から生成され、人間は陰陽の両者を均等に含む存在（「陰陽之精」）である故に、人間中の最高なる者が文化・制度を制定することで宇宙の主宰者になることを論じる部分にある。以下のような道家系文献における魂魄論と共通性が大きい。

『列子』（紀元三世紀？）天瑞「子列子曰、昔者、聖人因陰陽、以統天地。夫有形者、生於無形、則天地安從生。故曰、有太易、有太初、有太始、有太素。太易者、未見氣也。太初者、氣之始也。太始者、形之始也。太素者、質之始也。氣・形・質具、而未相離、故曰渾淪。（中略）清輕者上爲天、濁重者下爲地、沖和氣者爲人。故天地爲精、萬物化生。」「精神者、天之分、骨骸者、地之分。屬天、清而散、屬地、濁而聚。精神離形、各歸其眞、故謂之鬼。鬼、歸也、歸其眞宅。黄帝曰、精神入其門、骨骸反其根、我尚何存。」

『淮南子』(122 BCE)精神訓「古未有天地之時、惟像無形、窈窈冥冥、芒芠漠閔、涳濛鴻洞、莫知其門。有二神混生、経天営地、孔乎莫其所終極、滔乎莫知其所止息。於是乃別爲陰陽、離爲八極、剛柔相成、萬物乃形。煩氣爲蟲、精氣爲人。是故精神、天之有也、骨骸者、地之有也。精神入其門、骨骸反其根、我尚何存。（中略）夫精神者、所受於天地也、而形體者、所稟於地也。故曰、一生二、二生三、三生萬物。萬物背陰、而抱陽、沖氣以爲和。」(2)

主術訓「天氣爲魂、地氣爲魄。反之玄房、各處其宅、守而勿失、上通太一。」

これらも整理するならば、以下のような二元論である。

---

(1)「景」：ひかり。「倮匈」：はだか、羽毛介(こうも)鱗がないこと。

(2)「窈窈」：ふかい。「冥冥」：くらい。「芒芠」：分かち難い。「漠閔」：極め難い。「涳濛」：とおい。「鴻洞」：空しい。

一(道)┬――天氣－魂－精神┐
　　└――地氣－魄－骨骸┘人

同様に、人間のあり方を情（本能的な感覚と感情）と性（人間関係上の倫理）の二面性を有する存在として説明するものとしては、例えば、

班固『白虎通徳論』(ca. 79 CE)性情「性情者何謂也。性者陽之施、情者陰之化也。人稟陰陽氣而生、故内壞五性六情。（中略）故鈎命決曰、情生于陰、欲以時念也。性生于陽、以就理也。陽氣者仁、陰氣者貪、故情有利欲。性有仁也。五性者何謂、仁義禮智信也。（中略）六情者何謂也、喜怒哀樂愛悪、謂六情、所以扶成五性。」「魂魄者何謂也。魂猶伝伝也、行不休于外也、主於情。魄者迫然著人、主於性也。魂者芸也、情以除穢、魄者白也、性以治内。」(1)

『孝經援神契』「情者魂之使、性者魄之使、情生于陰、以計(繫)念、性生于陽、以理契。」

いずれも死後の魂魄は問題とされていないし、魂魄は精神的／肉体的という区分ではない（『禮記』祭義や『大戴禮』曾子天圓に比べると陽・陰の配置が逆転している）。人間存在の二面性は、理性と情動を説明し、倫理性の獲得という実際的な文脈で用いられているのである。

陽－性(五性＝仁義禮智信)――仁┐
陰－情(六情＝喜怒哀樂愛悪)－貪┘人┬魄（外→内）－治内
　　└魂（内→外）－除穢

(5)王充(d. 97 CE)『論衡』論死篇「世謂、死人爲鬼、有知、能害人。試以物類驗之、死人不爲鬼、無知、不能害人。（中略）人之所以生者、精氣也。死而精氣滅。能爲精氣者、血脈也。人死血脈竭、竭而精氣滅、滅而形體朽、朽而成灰土、何用爲鬼。（中略）人死、精神升天、骸骨歸土、故謂之鬼[神]、鬼者歸也。神者荒忽無形者也。或説、鬼神、陰陽之名也、陰氣逆物而歸、故謂之鬼、陽氣導物而生、故謂之神、神者伸(申)也、申復無已、終而復始。人用神氣生、其死復歸神氣。陰陽稱鬼神、人死亦稱鬼神。氣之生人、猶水之爲冰也。水凝爲冰、氣凝爲人、冰釋爲水、人死復神。其名爲神也、猶冰釋更名水也。人見名異、則謂有知、能爲形而害人、無據以論之也。」「人未生、在元氣之中、既死、復歸元氣。」

訂鬼篇「凡天地之間有鬼、非人死精神爲之也、皆人思念存想之所致也。（中略）故凡世間所謂妖祥、所謂鬼神者、皆太陽之氣爲之也。太陽之氣、天氣也。天能生人之體、故能象人之容。夫人所以生者、陰陽氣也。陰氣主爲骨肉、陽氣主爲精神、人之生也。陰陽氣具、故骨肉堅、精氣盛。精氣爲知、骨肉爲强、故精神言談、形體固守、骨肉精神、合錯相持、故能常見而不滅亡也。太陽之氣、盛而無陰、故徒能爲象、不能爲形。無骨肉、有精氣、故一見恍惚、輒復滅亡也。」

この例が興味深いのは、二元的な把握は他書とほぼ同じでありながら、それが霊魂不存在の論拠となっている点であろう（但し、鬼神の作用を陽気に帰している訳だから、実在の物理現象と見ていることになる）。人間の存在を気の変化と捉えるのは、前引の道家系の文献と同じ認識である。

元気┬陽気－精神－知┐
　　└陰気－骨肉－強┘人┬鬼→升天
　　└神→帰土

これらの検討によって言えるのは、魂・魄は確かに人間存在の在り方を説明するためのシンボ

(1)鈎命決：『孝經鉤命訣』、前漢末（紀元前一世紀）の緯書。

ルとして用いられているのだが、それらを「霊魂」として把握するのは多くの場合でミスリーディングであるということである。それは死の言説の中で用いられる場合もあるが、多くは生きている人間の精神性や倫理性における二元構造を語るために用いられていると言える。

第二節　儒家における生と死の見方

孔子に始まる儒家も歴史の過程で多様な理論を生み、それを一言で概括することはできないが、強いて言うなら、その教説の骨格は家族の愛情を広く一般の人間関係に拡大して（「仁」）、この愛情に基づいて社会的な正しさ（義）を定め、それをもたらすための方法を統治という形で理論化した点にあると言えよう。儒家の主関心は現実の社会生活と人間関係にあり、現実と直接関わらない形而上学的問題には深入りしない傾向が強い。必然的に神霊や霊魂の存在は否定はされないものの、等閑視される。

（一）死後・霊魂に対する懐疑

よく言及されるように、『論語』には「子不語怪・力・亂・神」（子は怪・力・亂・神を語らず。（述而・二〇章）、「樊遲問知。子曰、務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知」（民の義を務め、鬼神を敬してこれを遠ざく、知と謂うべし。雍也・二二章）、「季路問事鬼神。子曰、未能事人、焉能事鬼。曰、敢問死。曰、未知生、焉知死」（季路、鬼神に事えるを問う。子曰く、未だ人に事えること能わず、焉んぞ能く鬼に事えんや。曰く、敢えて死を問う。曰く、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らんや。先進・一二章）など、霊魂に対する一種の無関心が表明されている。これらが霊魂に対する懐疑を表すのか、逆に霊魂の尊重を述べたものかは議論があるが（池田秀三『自然宗教の力――儒教を中心に』、岩波書店、一九九八、100～116、128～133頁）、霊魂に対する懐疑は、『左伝』の中に多く表明されているように、戦国時代の知識人の一般的な態度の一つになっていたのであり、霊魂に対する懐疑は、儒家に始まるわけでも、儒家のみの独自性というわけでもない。

> 『左伝』宣公四年（楚の若敖子文が甥の越椒が若敖氏を滅ぼすと予言した時の言葉）「且泣曰、鬼猶求食、若敖氏之鬼不其餒。」
> 襄公十年（宋公が晉侯を饗応した時に桑林（宋の聖地）の舞楽を用いたが、後に晉侯が病気となり、桑林の神の祟りと占われた時の、晉の大臣、荀罃の言葉）「我辭禮矣、彼則以之、猶有鬼神、於彼加之。」
> 襄公二十年（衛獻公を追放した寧惠子が、獻公を復帰させ自分の悪名をそそぐように子に遺言した時の言葉）「若不能、猶有鬼神、吾有餒而已、不來食矣。」

（二）至上の価値としての現実の生

上引の『論語』の文言も、儒家にとって重んじるべき価値が死後にではなく、現実の人間としてのあり方の中にあることを主張したものと見るべきである。必然的に、儒家の死の語り口は、

> 『論語』里仁・八章「子曰、朝聞道、夕死可矣」（子曰く、朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり。）
> 泰伯・七章「曾子曰、士不可以不弘毅。任重而道遠、仁以爲己任、不亦重乎。死而後已、不

亦遠乎。」（曾子曰く、士は以て弘毅ならざるべからず。任重くして道遠し。仁を以て己の任と爲す、亦た重からざらんや。死して後ち已む、亦た遠からざらんや。）

述而・一八章「葉公問孔子於子路、子路不對。子曰、女奚不曰、其爲人也、發憤忘食、樂以忘憂、不知老之將至也云爾。」（葉公（楚の人）、孔子を子路に問う。子路對えず。子曰く、女奚ぞ曰わざるや、其の人となりや、發憤して食を忘れ、樂みて以て憂を忘れ、老の將に至らんとするを知らざるのみと。）

『孟子』告子上「生亦我所欲也、義亦我所欲也、二者不可得兼、舍生而取義者也。生亦我所欲、所欲有甚於生者、故不爲苟得也。死亦我所惡、所惡有甚於死者、故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生、則凡可以得者何不用也。使人之所惡莫甚於死者、則凡可以辟患者何不爲也。由是則生而有不用也、由是則可以辟患而有不爲也。是故所欲有甚於生者、所惡有甚於死者、非獨賢者有是心也、人皆有之、賢者能勿喪耳」（生も亦た我が欲するところなり。義も亦た我が欲するところなり。二者、得兼するべからざれば、生を舍きて義を取るものなり。生も亦た我が欲するところなるも、欲するところ生より甚だしきもの有り、故に苟くも得るをなさざるなり。死も亦た我が悪むところなり、悪むところ死よりも甚だしきもの有り、故に辟けざるところ有るを患うるなり。如し人の欲するところをして生より甚だしきなから使めば、則ち凡そ以て得るべきもの、何ぞ用いざらんや。人の悪むところをして死より甚だしきなからしめば、則ち凡そ以て患いを辟くるべきもの、何ぞ爲さざらんや。是に由れば、則ち生くるも用いざる有るなり、是に由れば、則ち以て患いを辟くるべくも爲さざる有るなり。是の故に欲するところ生よりも甚だしきものあり、悪むところ死よりも甚だしきものあるは、獨り賢者の是の心あるにあらず、人皆なこれ有り。）

と言うように、倫理的規範が肉体的な生死を超える価値を持ち、生きている間に倫理規範を体現すること、言い換えれば、人格の完成に最大限の重要性を付与することで生死を相対化するという方向性を持つことになる。

（三）名誉と顕彰、死者に対する記憶

現実の生において人格を達成することは、酬いられるとは限らない。むしろ、人格の達成に向けた人間の営為に構うことなく訪れ、その営為を終了させるのが死というものであろう。儒家はそのような人間の在り方に対する救済を死後の存続の中には求めない。弟子たちの死を看取った時の孔子の言葉からは、ただ運命に対する詠嘆があるのみである。

先進・九章「顔淵死、子曰、噫天喪予、天喪予。」（顔淵死す。子曰く、噫（ああ）、天、予を喪せり、天、予を喪せり。）

雍也・一〇章「伯牛有疾、子問之、自牖執其手、曰、亡之、命矣夫、斯人也而有斯疾也、斯人也而有斯疾也。」（伯牛（冉耕）疾あり。子これを問う。牖より其の手を執りて、曰く、これを亡す、命なるかな、斯の人にして斯の疾あり、斯の人にして斯の疾あり。）

これらの文脈において「命」は、死の不条理さを解消はしないものの、死を人間が取り組むべき課題から外すことで、一種のカタルシスを与える働きをしているように思われる。

倫理的営為に向かって義務づけられた生への報酬は死であるという、この神義論的疑問の問題に対して、儒家は死者の霊魂の救済ではなく（死後の存続自体に懐疑的・不可知的立場を採るわけであるから）、遺された者の死者に対する思いのレベルに救済を設定する。死者に対する思いは一定の定められた形式で表明される。その形式を表現しているのが「禮」である。「禮」は国

家制度、宗教儀礼から日常のエチケットに至るまで、社会的行為規範全般を指す包括的カテゴリーで、秩序ある社会生活を構成する上で不可欠なものと位置づけられるが、その中でも重要なのが葬送儀礼や祖先祭祀である。霊魂に対して懐疑的でありながら、霊魂を対象とする儀礼を重視するのは矛盾するように見えるが、儒家の体系の中では矛盾は存在しない。というのは、宗教的な儀礼規定は継承しつつも、それに対し新しい意味付与がなされるからである。この意味付与は多層にわたる。

第一に、上述したように、最大の価値が人格の修養に帰せられるからには、死を越える永遠性は理想的な人格を達成したという名声のレベルに設定され、祭祀は名誉と顕彰の働きを持つ。

『論語』衛霊公・二〇章「子曰、君子疾没世而名不稱焉。」（子曰く、君子は世に没して名の稱せられざるを疾む。）

『禮記』祭法「夫聖王之制祭祀也、法施於民則祀之、以死勤事則祀之、以勞定國則祀之、能禦大菑則祀之、能捍大患則祀之。」（夫れ聖王の祭祀を制するや、法の民に施されれば則ちこれを祀り、死を以て事に勤めれば則ちこれを祀り、労を以て国を定めれば則ちこれを祀り、能く大菑を禦げば則ちこれを祀り、能く大患を捍げば則ちこれを祀る。）

『左伝』襄公二四年「穆叔如晉。宣子逆之、問焉、曰、『古人有言、曰、死而不朽、何謂也。』穆叔未對、宣子曰、『昔、匄之祖、自虞以上爲陶唐氏、在夏爲御龍氏、在商爲豕韋氏、在周爲唐杜氏、晉主夏盟爲范氏。其是之謂乎。』穆叔曰、『以豹所聞、此之謂世祿、非不朽也。魯有先大夫、曰臧文仲、既没、其言立、其是之謂乎。豹聞之、大上有立德、其次有立功、其次有立言。雖久不廢、此之謂不朽。』(1)

生者の記憶と顕彰に死者のやすらぎを求めるという考えは、逆に死者に対する生者の責任を意味している。死者の生前の営為を実りあるものにするのも無にするのも、ひとえに生者の記憶と評価にかかってくる。それ故に過去は正しく評価され、顕彰（または筆誅）を加えられなければならない。司馬遷が「伯夷列伝」で歴史記録による過去の評価の重要性を訴えているのも、それが生きることの意義に関わるからである。

司馬遷『史記』伯夷列伝「或曰、天道無親、常與善人。若伯夷・叔齊、可謂善人者非邪。積仁絜行如此而餓死。且七十子之徒、仲尼獨薦顏淵爲好學、然回也屢空、糟糠不厭、而卒蚤夭。天報施善人、其何如哉。盜蹠日殺不辜、肝人之肉、暴戾恣睢、聚黨數千人橫行天下、竟以壽終。是遵何德哉。此其尤大彰明較著者也。若至近世、操行不軌、專犯忌諱、而終身逸樂、富厚累世不絶。或擇地而蹈之、時然後出言、行不由徑、非公正不發憤、而遇禍災者、不可勝數也。余甚惑焉。儻所謂天道、是邪非邪。」「子曰、君子疾没世而名不稱焉。（中略）伯夷・叔齊雖賢、得夫子而名益彰。顏淵雖篤學、附驥尾而行益顯。巖穴之士、趣舍有時若此、類名湮滅而不稱。悲夫。閭巷之人、欲砥行立名者、非附青雲之士、惡能施于後世哉。」

第二に、祭祀はそのような死者に対する感情を表現するためのものとされる。特に親族死者の葬儀と祭祀は専ら愛情（哀と敬）の表現として意味づけられる。これは死後の存在を遺された者の思いのレベルに還元するものと言えるし、生者の側から言えば内面化された死者との交流を通して人格の修養がなされることになる。

『論語』陽貨・二一章「宰我問三年之喪、『期已久矣。君子三年不爲禮、禮必壞、三年不爲樂、樂必崩。舊穀既没、新穀既升、鑽燧改火、期可已矣。』子曰、『食夫稻、衣夫錦、於女安

(1)穆叔：魯の大臣、叔孫豹。宣子：晉の大臣、范匄。

乎。』曰、『安。』『女安則爲之。夫君子之居喪、食旨不甘、聞樂不樂、居處不安、故不爲也。今女安則爲之。』宰我出。子曰、『予之不仁也。子生三年、然後免於父母之懷。夫三年之喪、天下之通喪也。予也、有三年之愛於其父母乎。』」（宰我（孔子の弟子）三年の喪を問う。「期にして已に久し。君子三年禮をなさざれば、禮は必ず壞れん。三年樂をなさざれば、樂は必ず崩れん。舊穀既に没し、新穀既に升る。燧を鑽りて火を改む、期にして已むべし。」子曰く、『夫の稲を食し、夫の錦を衣る、女(汝)において安きや。」曰く、「安し」と。「女安ければ則ちこれを爲せ。夫れ君子の喪に居るや、旨きを食べて甘からず、樂を聞きて樂しからず、居處不安なり、故になさざるなり。今女安ければ則ちこれをなせ。』宰我出ず。子曰く、『予（宰我の字）の不仁なるなり。子は生れて三年、然る後に父母の懐を免ず。夫れ三年の喪は、天下の通喪なり。予や、三年の愛を其の父母にあらんか。」）

子張・一章「子張曰、士見危致命、見得思義、祭思敬、喪思哀、其可已矣。」（子張曰く、士は……祭には敬を思い、喪には哀を思う。其れ可なるのみ。）

子張・一四章「子游曰、喪致乎哀而止。」

子張・一七章「曾子曰、吾聞諸夫子、人未有自致者也、必也親喪乎。」

八佾・一二章「祭如在、祭神如神在。子曰、吾不與祭、如不祭。」

學而・一一章「子曰、父在觀其志、父没觀其行。三年無改於父之道、可謂孝矣。」

『孟子』滕文公上・五章「蓋上世嘗有不葬其親者。其親死、則擧而委之於壑。他日過之、狐狸食之、蠅虻姑嘬之、其顙有泚、睨而不視。夫泚也、非爲人泚、中心達於面目。蓋歸反蘧[1]而掩之、掩之誠是也。則孝子仁人之掩其親、亦必有道矣。」

公孫丑下「孟子自齊於魯、反於齊、止於嬴、充虞請曰、前日不知虞之不肖、使虞敦匠事、厳、虞不敢請。今願竊有請也、木若以美然。曰、古者棺槨無度、中古棺七寸、槨稱之、自天子達於庶人、非直爲觀美也。然後盡於人心、不得、不可以爲悦。無財、不可以爲悦、得之爲有財、古之人皆用之、吾何爲獨不然。且比化者無使土親膚、於人心獨無恔乎。吾聞之、君子不以天下儉其親。」(七章)

第三に、儀礼はその中で秩序ある人間関係の規範が象徴的に表示されるがために価値があるという意味づけがある。例えば、祖先祭祀は神霊としての親につかえることを通して理想的な親子関係について啓発する機能があり、葬送儀礼は親族関係の親疎を視覚的に表示する働きがある、というような見解である。

『荀子』禮論篇「祭者、志意思慕之情也。悖詭嗢噦而不能無時至焉、故人之歓欣和合之時、則夫忠臣孝子亦悖詭而有所至矣。彼其所至者、甚大動也、案屈然已、則其於志意之情者、惆然不嗛、其於禮節者、闕然不具、故先王案爲之立之、尊尊親親之義至矣。故曰、祭者志意思慕之情也、忠信愛敬之至也、禮節文貌之盛矣、苟非聖人莫之能知也。聖人明知之、士君子安行之、官人以爲守、百姓以成俗。其在君子以爲人道也、其在百姓以爲鬼事也。[2]」

『禮記』祭統「賢者之祭也、必受其福。非世所謂福也。福者備也。備者百順之名也。無所不順者之謂備。言内盡於己、而外順於道也。忠臣以事其君、孝子以事其親、其本一也。」「夫祭有十倫焉。見事鬼神之道焉。見君臣之義焉。見父子之倫焉。見貴賤之等焉。見親疎之殺焉。見爵賞之施焉。見夫婦之別焉。見政事之均焉。見長幼之序焉。見上下之際焉。」（夫れ祭に十

(1)「蘧椁」：かご、すき。

(2)「悖詭」：物に感じること。「嗢噦」：うれい、不安。「屈然」：何もしないこと。「惆然」：失望。「嗛」：満足。

倫あり。鬼神に事えるの道を見わす。君臣の義を見わす。父子の倫を見わす。貴賤の等（等級）を見わす。親疎の殺を見わす。爵賞の施を見わす。夫婦の別を見わす。政事の均を見わす。長幼の序を見わす。上下の際を見わす。）

劉向(77～6　BCE)『説苑』辨物篇「子貢問孔子、死人有知無知也。孔子曰、吾欲言死者有知也、恐孝子順孫妨生以送死也。欲言無知、恐不孝子孫棄不葬也。賜、欲知死人有知將無知也、死徐自知之、猶未晩也。」

劉向が『説苑』の中で言うように、死後の存在に懐疑的だったとしても、それをないと断言することは、親子、親族の感情と倫理が限定的なものにしてしまう。儒家はその虚構性を自覚した上で、死後の存在を生きている人間の関係性を象徴するものとして設定したと言えよう。

（四）死者と生者の連続性：「孝」

このように儒家においては、死を越える存在を設定しないため、死者は内面化されざるを得ず、死を越える永続への期待は周囲の者の想いにかかってくる。この死生観を端的に表現するのが「孝」の倫理である。「孝」の倫理自体、多義的な様相を呈するが、その中で代表的な見解の一つは、子はその存在を親に負っている「親の遺体」であり、それを継承すると同時に、倫理的精神的に自己（＝親の遺したもの）を完成させる義務を負うというものである。それは単に血の永続に止まるものではなく、一人の人間は死により滅んでも、子孫という形で肉体的にも精神的にも存続していくという、一種の救済論を形成したと言えるだろう。（但し、自己の存在を親の延長と考えるのが、唯一の「孝」の理解ではない。）

『孟子』離婁上「孟子曰、不孝有三、無後爲大。」（二六章）

『大戴禮』曾子大孝篇「樂正子春下堂而傷其足、傷瘳、數月不出、猶有憂色、門弟子問、曰、夫子傷足、瘳矣。數月不出、猶有憂色、何也。樂正子春曰、善如爾之問也。吾聞之曾子、曾子聞諸夫子、曰、天之所生、地之所養、人為大矣。父母全而生之、子全而歸之、可謂孝矣。不虧其體、可謂全矣。故君子頃歩之不敢忘也。今予忘夫孝之道矣、予是以有憂色。故君子一舉足不敢忘父母、一出言不敢忘父母。一舉足不敢忘父母、故道而不徑、舟而不游、不敢以先父母之遺體行殆也。一出言不敢忘父母、是故、悪言不出於口、忿言不及於己。然后、不辱其身、不憂其親、則可謂孝矣。」「身者、親之遺體也。行親之遺體、敢不敬乎。」「故烹熟鮮香、嘗而進之、非孝也、養也。君子之所謂孝者、國人皆稱願焉、曰、幸哉、有子如此。所謂孝也。」

『孝経』開宗明義章「身體髪膚、受于父母、弗敢毀傷、孝之始也。立身行道、揚名于後世、以顯父母、孝之終也。」

『禮記』中庸「武王・周公其達孝矣乎。夫孝者、善繼人之志、善述人之事者也。」

この考え方の中では、生きることの意味は現世的なあり方、人間的な相互交流を離れてはあり得ない。むしろ、生きること目的は倫理性という価値を実現することであり、その価値とは即ち愛情とか敬意とか正しさとかの普通の社会的規範に他ならないと言うべきであろうか。自己が価値を実現した生を送ることで、同じく価値を実現すべく生を送っている周囲の者の心の中に生き続ける、これが儒家の死の意味づけだと言えるだろう。

（五）小結

儒家の生に対する意味づけは、(A)死後を設定することなく、その生の中で人格を完成させることに最大の価値を求めるものと、(B)人間関係の中で残るものに価値を託す方向の二つに大別

することができ、この二つは一つの連続であると見ることができる。

だが、興味深いことに、この死それ自体（あるいは死後）を語らない死の言説は、死それ自体に対しては一種の曖昧さが残り、それがある場合には死へのある種の親和性として表れるように思われる。上述の「孝」に関する典型的な文言の一つで、曾参（孔子の弟子）の死の床でのエピソードであるとされている言葉に次のようなものがある。

> 『論語』泰伯・三章「曾子有疾。召門弟子、曰、啓予足、啓予手、詩云、戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰。而今而後、吾知免、夫小子。」（曾子疾あり。門弟子を召して曰く。予の足を啓け、予の手を啓け。『詩』に云う、『戰戰兢兢として、深淵に臨むが如し、薄氷を履むが如し』と。今より後、吾免れるを知れり、夫れ小子よ。）

彼が「戰戰兢兢として」人生を送ってきたのは「親の遺体」を継承するためである（肉体を毀損しないことは精神性のメタファーである）。弟子に対し自己の肉体を見せるという行為は、継承（それは人格の完成でもある）を成し遂げた自信であるが、「今より後、吾免れるを知れり」という表現にある種の安心と解放を感じ取るのは穿ちすぎであろうか。

この考え方を死は義務からの解放とする見方とするなら、死を「帰」（回帰）として捉える（『韓詩外伝』逸文）、死を自由と捉える（『禮記』檀弓下の延陵季子の話）など、同様に死をネガティヴに評価しない見方は、今までに検討した文言の中でも散見したのであった（ただ、「死亦我所悪」のような表現は習見であり、自殺願望的傾向ということではないと思う）。その中でも典型的と言えるのは、戦国最末期の文献で、孔子とその弟子の問答に仮託されている話である。

> 『荀子』大略篇「子貢問於孔子、曰、『賜倦於學。願息事君。』孔子曰、『詩云、温恭朝夕、執事有恪。事君難。事君焉可息哉。』『然則賜願息事親。』孔子曰、『詩云、孝子不匱、永錫爾類、事親難、事親焉可息哉。』『然則賜願息妻子。』孔子曰、『詩云、刑于寡妻、至于兄弟、以御于家邦。妻子難。妻子焉可息哉。』『然則賜願息朋友。』孔子曰、『詩云、朋友攸攝、攝以威儀。朋友難。朋友焉可息哉。』『然則賜願息耕。』孔子曰、『詩云、晝爾于茅、宵爾索綯、亟其乘屋、其始播百穀。耕難。耕焉可息哉。』『然則賜無息者乎。』孔子曰、『望其壙、皋如也、嶭如也、鬲如也、此則知所息矣。』子貢曰、『大哉、死乎、君子息焉、小人休焉。』」注「壙、丘壠。皋、當爲宰、……宰如高貌。顚與嶭同、土塡塞也。鬲、謂隔絶於上。）（子貢、孔子に問いて曰く、「賜は學に倦む。君に事えるに息うを願う。」孔子曰く、「詩（那）に云う、温恭たり朝夕、事を執ること恪（つつしみ）あり、と。君に事うること難し。君に事うること焉んぞ息うべけんや。」「然れば則ち賜は親に事うるに息うを願う。」孔子曰く、「詩（既酔）に云く、孝子匱しからず、永く爾に類（よきこと）を錫う、と。親に事うること難し。親に事うること焉んぞ息うべけんや。」「然れば則ち賜は妻子に息うを願う。」孔子曰く、「詩（思齊）に云く、寡妻に刑（あら）われ、兄弟に至る、以て家邦を御す、と。妻子難し。妻子焉んぞ息うべけんや。」「然れば則ち賜は朋友に息うを願う。」孔子曰く、「詩（既酔）に云く、朋友の攝（たす）ける攸（ところ）、攝けるに威儀を以てす、と。朋友難し。朋友焉んぞ息うべけんや。」「然らば則ち賜は耕に息うを願う。」孔子曰く、「詩（七月）に云う、晝は爾于（なんじい）きて茅かり、宵は爾綯（なわな）を索い、亟（すみやか）に其れ屋に乗り（屋根を拭き直すため）、其れ始めて百穀を播く、と。耕すること難し。耕焉んぞ息うべけんや。」「然らば則ち賜は息うべきもの無きや。」孔子曰く、「其の壙（おか）を望むに、皋如なり、嶭如なり、鬲如なり、此れ則ち息うことろを知る。」子貢曰く、「大なるかな、死や、君子ここに息い、小人ここに休む。」）

生きることは即ち人格の完成を目指すことで、それが社会的規範の体現だとしたら、人生は義務

を果たすことという様相を帯び、死は義務からの解放に他ならなくなろう。生への徹底したこだわりは死のロマンティシズムと背中合わせだったように思われてならない。

第三節　道家思想の死生観

道家、特に『荘子』の思想を題材として死生観を論じた研究も多いが、その中でも池田知久の研究（「中国：老荘思想における死と転生・輪廻」、関根清三編『死生観と生命倫理』、一九九九、東京大学出版会。『老荘思想』、一九九六、放送大学教育振興会）は特に優れたものである。以下、それをベースとして道家の死生観を概観してみたい（他に、康韻梅『中國古代死亡観之探究』、一九九四、国立台湾大学、を参照した）。

道家は人間の価値観による優劣の差別を否定し、小賢しい人為によって自然の本性をゆがめることに反対する思想を特徴とし、死生観の主軸も人間的な価値観や作為から超越した客観的な視点から、あらゆる存在が不断に変化しているのであって、死はそのような変化の一つにすぎないと考えるのが出発点となる。現在の言葉で言えば、物理的・無神論的（死後存在の否定）であると言えるが、その背景にある論理は一種の価値観の転倒（真に重要な価値を生死の問題ではなく、いかに生きるかに置く）であり、人類が死に対して採ってきた戦略の中で比較的よく見られる類型（究極的関心を生死を越えた所に設定することで、生死を相対化する）であると言える。

（一）『荘子』における生・死理解の代表例

基本的に生死を自然の変化と捉え、その自然の変化を憎み悲しむ人間の感情を自然に反するものとして否定する。従って、死の悲しみを表現する葬送儀礼はその価値を認めない。以下の例が示すように、葬送儀礼の否定は『荘子』の死の認識を示す先鋭的な表現となっている。

①養生主篇「老聃死、秦失弔之、三號而出。弟子曰、『非夫子之友邪。』曰、『然。』『然則弔焉若此可乎。』曰、『然、始也、吾以爲其人也、而今非也。向吾入而弔焉、有老者哭之如其子、少者哭之如其母。彼其所以會之、必有不蘄(求)言而言、不蘄(求)哭而哭者、是遁天倍情、忘其所受。古者謂之遁天之刑。適來、夫子時也、適去、夫子順也。安時而處順、哀樂不能入也、古者謂帝之縣解。』」(1)

生・死は「適（たまた）ま來り」「適ま去る」、偶然性として存在するのであり、人間の死を悲しみ生に固執する「遁天倍情」に対して、自然の変化に順応し（「安時而處順」）、外物にとらわれた在り方からの解放（「帝之縣解」）が主張される。

②大宗師篇「子祀・子輿・子犁・子來、四人相與語曰、『孰能以无爲首、以生爲脊、以死爲尻、孰知死生存亡之一體者、吾與之友矣。』四人相視而笑、莫逆於心、遂相與爲友。

俄而子輿有病、子祀往問之。曰、『偉矣、夫造物者、將以予爲此拘拘也。』曲僂發背、上有五管、頤隱於齊(臍)、肩高於頂、句贅指天。陰陽之氣有沴、其心閒而无事、跰躚而鑑于井、曰、『嗟乎、夫造物者、又將以予爲此拘拘也。』子祀曰、『女惡之乎。』曰、『亡、予何惡。浸假而化予之左臂以爲雞、予因以求時夜。浸假而化予之右臂以爲彈、予因以求鴞炙。浸假而化予之尻以爲輪、以神爲馬、予因而乘之、豈更駕哉。且夫得者時也、失者順也、安時而處順、

(1)「縣」：懸、吊り下げる、つながり。晉・郭象注「以有係者爲縣、則無係者縣解也。」

哀樂不能入也。此古之所謂縣解也。而不能自解者、物有結之。且夫物不勝天久矣、吾又何惡焉。(1)』

俄而子來有病、喘喘然將死、其妻子環而泣之、子犁往問之、曰、『叱、避、无怛化。倚其戸、與之語、曰、『偉哉、造化又將奚以汝爲、將奚以汝適。以汝爲鼠肝乎、以汝爲蟲臂乎。』子來曰、『父母於子、東西南北、唯命之從。陰陽於人、不翅於父母。彼近吾死、而我不聽、我則悍矣。彼何罪焉。夫大塊載我以形、勞我以生、佚我以老、息我以死。故善吾生者、乃所以善吾死也。今之大冶鑄金、金踊躍、曰我且必爲鏌鋣、大冶必以爲不祥之金。今一犯人之形、而曰人耳、人耳、夫造化者必以爲不祥之人。今一以天地爲大鑪、以造化爲大冶、悪乎往而不可哉。成然寐、蘧然覺。(2)」

ここでも死は変化として、万物の主宰者（陰陽、化、造化、大塊。父母に喩えられている）が生み出す変化の一コマとして相対化される。人間に要請されるのは、生を惜しみ死を憎む気持ちを棄て、自己を変化に委ねて、その中で生きること（「…予因以求鴞炙」「…予因而乘之」）にほかならない。「我を息うに死を以てす」という表現には儒家にもみられた〈死＝解放〉というテーマを伺うことが可能である。

③至樂篇「莊子妻死、惠子弔之。莊子則方箕踞、鼓盆而歌。惠子曰、『與人居、長子、老身、死、不哭、亦足矣。又鼓盆而歌、不亦甚乎。』莊子曰、『不然。是其始死、我獨何能无概然。察其始、而本无生。非徒无生也、而本无形。非徒无形也、而本无氣。雜乎芒芴之間、變而有氣、氣變而有形、形變而有生。今又變而之死。是相與爲春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室、而我噭噭然、隨而哭之、自以爲不通乎命。故止也。』(3)」

やはり、死を自然の過程（「春秋冬夏四時行」）として、無から有が生じ、有から形が生じ、形から生が生じて、再び無（死）に戻る過程として相対性するものと言える。

（二）生死を自然の過程・連続と見なし、対立・断絶と見ない。

従って、生と死を相対化な変化に過ぎず、絶対的な断絶とは見ないというのが『莊子』に一貫する姿勢である。この考えは様々に表現されているが、例えば、

④齊物論篇「予悪乎知説生之非惑邪。予悪乎知悪死之非弱喪而不知歸者邪。麗之姬、艾封人之子也、晉國之始得之也、涕泣沾襟。及其至於王所、與王同筐牀、食芻豢、而後悔其泣也。予悪乎知夫死者不悔其始之蘄生乎。(4)」

のように、死の不可知性を根拠に、生死を相対化する論法（死の不可知性は古今東西を問わず、よく見られるが、ここでは〈死＝歸〉の比喩が用いられる）から死後を等閑視する方向に繋げる

(1)「拘拘」：攣縮不申之貌。「句贅」：曲出したこぶ。「洽」：陵亂。「跰躃」：よろめきはう。「彈」：球をはじき飛ばす弓。「鴞炙」：ふくろうの炙り肉。美味なるものの喩え。「不能自解者、物有結之」：唐・成玄英疏「若夫當生慮死、而以憎悪存懷者、既内心不能自解、故爲外物結縛之也。」

(2)「翅」：ただ。「悍」：悍逆。「大塊」：天地の自然。「鏌鋣」：名剣。「冶」：鍛冶屋。「鑪」：るつぼ。

(3)「惠子」：惠施、名家の思想家、莊子の友人で論争相手という設定になっている。「芒芴」：恍惚、茫漠たる様。「偃然」：安らかな様。「噭噭然」：哭する声。

(4)「麗之姬」：晉獻公の妃。「艾」：国名。「封人」：国境警備人。「芻豢」：牛豚の肉。「蘄」：求。

であるとか[1]、

⑤列禦寇篇「荘子將死。弟子欲厚葬之。荘子曰、『吾以天地爲棺槨、以日月爲連璧、星辰爲珠璣、萬物爲齎送。吾葬具豈不備邪。何以加此。』弟子曰、『吾恐烏鳶之食夫子也。』荘子曰、『在上爲烏鳶食、在下爲螻蟻食。奪彼與此、何其偏也。……』[2]」

死を天地自然との一体化とし、その宇宙との対比において生を卑小化する論法、あるいは、

⑥知北游篇「中國有人、非陰非陽、處於天地之間、直且爲人、將反於宗。自本觀之、生者喑醷物也。雖有壽夭、相去幾何。須臾之説。奚足以爲堯舜之是非。……」「人生天地之間、若白駒之過郤、忽然而已。注然勃然、莫不出焉。油然漻然、莫不入焉。已化而生、又化而死。生物哀之、人類悲之。解其天弢、墮其天袭、紛乎宛乎、魂魄將往、乃身從之、乃大歸乎。不形之形、形之不形、是人之所同知也。非將至之所務也。此衆人之所同論也、彼至則不論、論則不至。明見无値、辨不若默。道不可聞、聞不若塞。此之謂大得。[3]」

あらゆるものは「道」により司られる気の変化（「化」）の内にあると捉えて、二項対立的な差別（生／死、寿／夭）を相対化した上で、死＝「歸る」こと（「乃大歸乎」「將反於宗」）、即ち「道」への帰一とすることで、生を矮小化する論理、

⑦齊物論「一受其成形、不亡以待盡。與物相刃相靡、其行盡如馳、而莫之能止、不亦悲乎。終身役役、而不見其成功。苶然疲役、而不知其所歸、可不哀邪。人謂之不死、奚益。其形化、其心與之然。可不謂大哀乎。人之生也、固若是芒乎。其我獨芒、而人亦有不芒者乎。[4]」

⑧至樂篇「莊子之楚、見空髑髏、髐然有形、撽以馬捶、因而問之、曰、『夫子貪生失理、而爲此乎。將子有亡國之事・斧鉞之誅、而爲此乎。將子有不善之行・愧遺父母妻子之醜、而爲此乎。將子有凍餒之患、而爲此乎。將子之春秋、故及此乎。』於是語卒、援髑髏枕而臥。夜半、髑髏見夢、曰、『……視子所言、皆生人之累也。死則无此矣。……死无君於上、无臣於下、亦无四時之事。從然以天地爲春秋、雖南面王、樂不能過也。』（後略）[5]」

通常の意味での生命を一種の苦として否定的に意味づけることで、生・死の価値を逆転させるもの（従ってここにも〈死＝解放〉というテーマが潜在している）、

⑨大宗師篇「死生、命也。其有夜旦之常、天也。人之有所不得與、皆物之情也。（中略）夫大塊載我以形、勞我以生、佚我以老、息我以死。故善吾生者、乃所以善吾死也。」（ここの「勞我以生、佚我以老、息我以死」は資料②と同じ表現であり、やはり〈死＝解放〉のテーマである。）

⑩德充符篇「死生存亡、窮達貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴寒暑、是事之變、命之行也。日夜相代乎前、而不能規乎其始者也。故不足以滑和、不可入於靈府。使之和豫、通而不失於兌。使日夜无郤、而與物爲春、是接而生時於心者也。是之謂才全。[6]」

---

(1)同じく死の不可知性から出発しても、全く逆に死後存続を主張する結論に到達することは可能である。例えばパスカルの『パンセ』「もし人が死後の生命の存在を信じていたのに、実はそれが存在しなかったとしても、別に何も損したことにならない。」「信じれば全てを手に入れることができ、そのことで失うものは何もないのだから、死後の永遠の生命を信じる決断のほうに賭けるべきだ」という言葉はその典型であろう。

(2)「齎送」：副葬品。

(3)「且」：しばらく。「喑醷」：気が集まる様。「郤」：間隙。「注然勃然」：水が吹き出し、立ちのぼる様。「油然漻然」：流れ去る様。「弢」：弓袋。「袭　：刀袋。「紛乎宛乎」：解け散る様。

(4)「苶（でつ）然」：疲労困憊の様。「芒」：茫漠不明。

(5)「髐然」：潤いのない様。「撽（きょう）」：打つ。「餒（だい）」：飢え。從然：従容。

(6)「滑」：乱。「靈府」：「精神之宅」の義。「豫」：愉。「兌」：悦。

死生存亡を人間の分別を越えた「命」であるとし、死生の区別に悩むことを否定するなど、多様な論理が駆使されている。

（三）死＝変化

死を「化」（資料②⑥）、「物化」と捉え、世俗的価値観・作為を超越した視点から、あらゆる存在が不断に変化しているのであって、生死はそのような本質的ではない変化の一つにすぎないと考える視点は、上引の部分からも充分にうかがうことができる。このことを端的に示すのが次の有名な文言であろう。

⑪齊物論「昔者、莊周夢爲胡蝶。栩栩然胡蝶也。自喩適志與、不知周也。俄然覺、則蘧蘧然周也。不知、周之夢爲胡蝶與、胡蝶之夢爲周與。周與胡蝶、則必有分矣。此之謂物化。」(1)

⑫大宗師篇「顔回問仲尼、曰、『孟孫才其母死、哭泣无涕、中心不戚、居喪不哀、无是三者、以善處喪。蓋魯國固有无其實、而得其名者乎。回壹怪之。』仲尼曰、『夫孟孫氏盡之矣、進於知矣。唯簡之而不得、夫已有所簡矣。孟孫氏不知所以生、不知所以死、不知就先、不知就後。若化爲物、以待其所不知之化已乎。且方將化、悪知不化哉。方將不化、悪知已化哉。吾特與汝、其夢未始覺者邪。且彼有駭形、而无損心。有旦宅、而无情死。孟孫氏特覺、人哭亦哭、是自其所以乃。且也相與吾之耳矣。庸詎知吾所謂吾之乎。且汝夢爲鳥、而厲乎天、夢爲魚、而没於淵。不識今之言者、其覺者乎、其夢者乎。……』」(2)

生死は夢と覚醒程度の違いしかない。というより、夢と覚醒程度の違いの中で万物は変化していくのである。次の例は現実に存在する事象は変化の過程で仮象したもので、従って本質的な区別はないことを示している。

⑬至樂篇「列子行、食於道、從見百歲髑髏。攓蓬而指之、曰、唯予與汝知、而未嘗死、未嘗生也。若果養乎、予果歡乎。種有幾。得水則爲鼃、得水土之際、則爲黿蠙之衣、生於陵屯、則爲陵舄。陵舄得鬱棲、則爲烏足。烏足之根爲蠐螬、其葉爲胡蝶、胡蝶、胥也化而爲蟲、生於竈下、其狀若脱、其名爲鴝掇。鴝掇千日爲鳥、其名爲乾餘骨。乾餘骨之沫爲斯彌、斯彌爲食醯、頤輅生乎食醯、黄軦生九猷、瞀芮生乎腐蠸、羊奚比乎不箄久竹、生青寧、青寧生程、程生馬、馬生人、人又反入於機。萬物皆出於機、入於機。」(3)

人間は「機」(きざし)とされているものが植物（鼃、黿蠙之衣、陵舄、烏足）、昆虫（蠐螬、胡蝶、鴝掇）、鳥（乾餘骨）、虫（斯彌、食醯、頤輅、黄軦、九猷、瞀芮、腐蠸、羊奚、青寧、程）、馬と変化していく中の一コマに過ぎない。ここで「機」とされている万物に共通する存在基盤が「気」に他ならない。死を変化と捉える認識の基盤は、万物が「気」から構成されるという生成論にあるのであって、人間は陰陽の気が集まることで生まれ、散じることで死ぬが、散じた気は再び集まって他物（人とは限らない）に転生していくのである。

⑭知北游篇「生也死之徒、死也生之始。孰知其紀。人之生、氣之聚也。聚則爲生、散則爲死。

---

(1)「栩栩然」：よろこぶ様。「蘧蘧然」：形ある様。

(2)顔回：孔子の弟子。仲尼：孔子の字。「旦宅」：成玄英疏「以形之改變爲宅舍之日新耳」。「无情死」：郭象注「其情不以爲死」。「乃」：宜。「厲」：至。

(3)列子：列禦寇。道家の思想家。「若」：汝。「養」：憂。「攓」：抜く。「種」：変化の本、始まり。「幾」「機」：きざし。「鼃　：水舄。「黿蠙之衣」：青苔。「陵舄」：おおばこ。「鬱棲」：糞壌。「烏足」：草の名。「蠐螬」：蝎。「胥也」：まもなく。「鴝掇」：虫の名。「沫」：つば。「斯彌」：虫の名。「食醯」「頤輅」「黄軦」「九猷」「瞀芮」「腐蠸」「羊奚」「青寧」「程」：全て小虫の名。

若死生爲徒、吾又何患。故萬物一也。是其所美者爲神奇、其所惡者爲臭腐、臭腐復化爲神奇、神奇復化爲臭腐。故曰、通天下一氣耳。」

⑮齊物論「天下莫大於秋豪之末、而太山爲小。莫壽於殤子、彭祖爲夭。天地與我並生、而萬物與我爲一。」(1)

ここでは、万物が「気」から成り、相互に変転していくという見方が、天地の万物は全て区別がなく、宇宙的な全体性の一部であるという認識につなげられている。しばしば登場する〈死＝回帰〉という表現は、仮象としての生を去って、宇宙の全体性に回帰することを意味していると考えられる。

「気」の生成変化という世界観から帰結するもう一つの結論は、この考え方の中では霊肉二元論的な意味での霊魂が存在する余地がないというということである。前引の資料の中でも、霊魂（魂魄）に関する言及があっても、それは肉体と同様に変化するものであるとされていた（資料⑥⑦）。肉体も霊魂も共に「気」から構成される物質なのであり、「気」を超越する霊は存在しない。ただし、このことは思惟する自我の否定・無化を意味するのではなく、むしろ逆である。

（四）「道」

「気」による転生理論は仏教の輪廻説に似るが、同じように生死を相対化しつつも、輪廻を否定的に評価するインドの考え方とは対照的に、道家では生々流転の変化を受容し享受するべきだと考える。むしろ、受容という表現も受動的な消極さを暗示する点で適当ではないであろう。人間は確かに非造物としての有限の存在（気の集散でしかない）であるのだが、生死へのこだわりを棄て、生々流転を「楽しむ」境地に達することで、自我の主体性を獲得することが可能になる。

⑯大宗師篇「子桑戸・孟子反・子琴張、三人相與友。（②に近い話のため中略）莫然有間、子桑戸死、未葬。孔子聞之、使子貢往侍事焉。或編曲、或鼓琴、相和而歌。曰、『嗟來、桑戸乎、嗟來、桑戸乎、而已反其眞、而我猶爲人、猗。』子貢趨而進、曰、『敢問、臨尸而歌、禮乎。』二人相視而笑、曰、『是惡知禮意。』子貢反、以告孔子、……孔子曰、『彼遊方之外者也、而丘遊方之内者也。……彼方且與造物者爲人、而遊乎天地之一氣。彼以生爲附贅縣疣、以死爲決疣潰癰。夫若然者、又惡知死生先後之所在。假於異物、託於同體、忘其肝膽、遺其耳目、反覆終始、不知端倪、芒然彷徨乎塵垢之外、逍遙乎无爲之業。』」(2)

ここでは〈死＝帰〉という認識（「反其眞」）は今までの引用と共通するが、生死を相対化した上で「方の外に遊ぶ」「造物者と人（ともがら）たりて、天地の一氣に遊ぶ」ことが主張され、

⑰大宗師篇「特犯人之形、而猶喜之。若人之形者、萬化而未始有極也、其爲樂可勝計邪。故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善妖、善老、善始、善終。人猶效之。又況萬物之所係而一化之所待乎。」(3)

⑱大宗師篇「古之眞人、不知説生、不知惡死、其出不訢、其入不距。翛然而往、翛然而來而已矣。不忘其所始、不求其所終。受而喜之、忘而復之。是之謂不以心捐道、不以人助天。是之謂眞人。」(4)

---

(1)「豪」：獣の細い毛。「太山」：泰山。彭祖：伝説上の長寿者。

(2)「曲」：すだれ。「嗟來」：嘆辞。「猗」：嘆辞。「人」：「偶（ともがら）」。「附贅」：こぶ。「縣疣（けんいう）」：いぼ。「決疣潰癰」：できものをつぶすこと。「端倪」：始まりと終わり。

(3)「遯」：のがれる。「妖」：夭。

(4)「説」：悦。「訢」：欣。「翛然（ゆう）」：物事にとらわれない様。

全ての変化をありのままに受け入れ（「善妖、善老」）、それを楽しみ（遊）とする（「其爲樂可勝計邪」）ことが「眞人」としての在り方であるとされていることが分かる。非造物としての人間の限定性（気の集散）は宇宙の法則「道」（当然、「道」自体は自然であると共に超越的、無限・永遠であるとされる）の現れであり、それを理解し一体化することで、被造物としての限界性を克服し、それによって永遠性をも獲得できるのである。

⑲徳充符篇「魯有兀者王駘。從之遊者、與仲尼相若。常季問於仲尼、曰、『王駘兀者也、從之遊者、與夫子中分魯。……是何人也。』仲尼曰、『夫子聖人也。……死生亦大矣。而不得與之變。雖天地覆墜、亦將不與之遺。審乎无假、而不與物遷、命物之化、而守其宗也。（中略）夫保始之徵、不懼之實。勇士一人、雄入於九軍、將求名而能自要者、而猶若是。而況官天地、府萬物、直寓六骸、象耳目、一知之所知、而心未嘗死者乎。彼且擇日而登假、人則從是也。彼且何肖(肯)以物爲事乎。』(1)」

「物を以て事となす」という外物へのこだわり（「守其宗」）を抛擲し、生死、天地から超越した境地においては、「心に未だ嘗て死せず」、認識において死が消滅するのであり、

⑳天道篇「夫明白天地之德者、此謂大本大宗、與天和者也。所以均調天下、與人和者也、謂之人樂。與天和者、謂之天樂。莊子曰、吾師乎、吾師乎、蘧萬物、而不爲戾。澤及萬世、而不爲仁。長於上古、而不爲壽。覆載天地、刻彫衆形、而不爲巧。此之謂天樂。故曰、知天樂者、其生也天行、其死也物化、靜而與陰同德、動而與陽同波。故知天樂者、无天怨、无人非、非物累、无鬼責。故曰、其動也天、其靜也地、一心定而王天下、其鬼不崇、其魂不疲、一心定而萬物服。言以虛靜、推於天地、通於萬物、此之謂天樂。(2)」

現象界のあらゆる変化と分異（戻／仁、寿／夭、生／死）を離脱して、天地・陰陽と一体化すること（「天樂」「天と和する者」）で達成されるのは、精神的な自立・自由の感覚（「一心定而王天下」「一心定而萬物服」）であると言える。このような意味での死の消滅はしばしば不老長生の隠喩によって語られる。

㉑大宗師篇「南伯子葵、問乎女偶、曰、『子之年長矣、而色若孺子、何也。』曰、『吾聞道矣。』曰、『悪。悪可。子非其人也。（中略。女偶がかつて卜梁倚という「聖人の才ある」者に「道」を告げた時のことを述べる）吾猶守而告之。參日而後、能外天下。已外天下矣、吾又守之、七日而後、能外物。已外物矣、吾又守之、九日而後、能外生。已外生矣、而後、能朝徹。朝徹而後、能見獨。見獨而後、能无古今。无古今而後、能入於不死不生。殺生者不死、生生者不生。其爲物、無不將也、無不迎也、無不毀也、無不成也。其名爲攖寧。攖寧也者、攖而後成者也。(3)』」

「生を殺す者は死せず、生を生かす者は生きず。」万物を生滅させる「道」が生死を超越しているのと同様、「道」と一体化した者は生死を超越する（「攖寧」）。勿論、意識の変化が物質的な不死をもたらすわけではない。長生または寿命を全うすることを理想とする表現（養生説）は『莊

(1)「兀者」：足切りの刑に処せられた者。「遺」：失。「无假」：仮物ではない実相。「命」：天命、運命。「宗」：おおもと、根本。「官」：司掌。「府」：蔵。「寓」：寓居、仮の住まい。「象」：外形。「登假」：昇天、死ぬこと。

(2)「蘧」：砕。

(3)「朝徹」：朝日が照らすような豁然たる状態。「將」：送。「攖寧」：「攖」は繋著、「寧」は寂静、物と係わりながら変化にとらわれず静寂である状態。

子』『老子』中に頻繁に見えるが、[1] ここでの「不死不生」は精神的な意味である。換言するなら、ここでは肉体的な意味での「死」と精神的自由としての「不死」という、異なるレベルの死が語られていると言える。

㉒在宥篇「黄帝立爲天子、十九年、令行天下、聞廣成子在於空同之上、故往見之、曰、『我聞吾子達於至道、敢問至道之精。吾欲取天地之精、以佐五穀、以養民人。吾又欲官陰陽、以遂羣生。爲之柰何。』廣成子曰、『而所欲問者、物之質也、而所欲官者、物之殘也。……又奚足以語至道。』（中略。黄帝は三ヶ月の間、天下を棄て、修行して再び廣成子の所に出かける）問曰、『聞吾子達於至道、敢問治身柰何、而可以長久。』廣成子蹶然而起、曰、『善哉問乎。來、吾語女至道。至道之精、窈窈冥冥、至道之極、昏昏默默。无視无聽、抱神以靜、形將自正。必靜必清、无勞女形、无搖女精、乃可以長生。目无所見、耳无所聞、心无所知、女神將守形、形乃長生。愼女内、閉女外。……我守其一、以處其和、我修身千二百歲矣、吾形未常衰。……彼其物无窮、而人皆以爲有終。彼其物无測、而人皆以爲有極。得吾道者、上爲皇、而爲王。失吾道者、上見光、而下爲土。今夫百昌、皆生於土、而反於土。故余將去女、入无窮之門、以遊无極之野、吾與日月參光、吾與天地爲常。當我緡乎、遠我昏乎。人其盡死、而我獨存乎。』[2]」

「道を失う者」の死（物質上の死）は土に「反」（帰）ることでしかない（「生於土、而反於土」）。『禮記』郊特牲に言う「魂氣は天に歸り、形魄は地に歸る」如き死（「上見光、而下爲土」）は人間の限界性を克服できなかった者の死である。精神の働きを外物に向けず「道を得た者」は主体性の確立（「上爲皇、而爲王」「我獨存」）し、宇宙（「道」）との一体化することで永遠性をも獲得する（「入无窮之門」）。永遠性とは死なないことではなく、何物にもとらわれない自己を確立すること（自己実現）であると言える。

（五）小結

道家によって主張された無為（変化を受け入れること）は、現象界への従属ではなく、現象界に制約されない主体性と自由を確立する点に目的があるのであって、死への意識は主体性への障壁であるが故に排除される必要があるのである。外物に制御されない自己の確立が最大の価値であり、その下で生死は二次的な意味しか持たない。

これはある種の価値観の転倒――真に重要な価値を生死の問題から、いかに生きるかに転換する――という、人類が死に対して採ってきた戦略の中で比較的よく見られる類型（究極的関心を

---

(1)『莊子』大宗師篇「知天之所爲、知人之所爲者、至矣。知天之所爲者、天而生也。知人之所爲者、以其知之所知、以養其知之所不知。終其天年、而不中道夭者、是知之盛也。……」
養生主篇「吾生也有涯、而知也无涯、以有涯隨无涯、殆已。已而爲知者、殆而已矣。爲善无近名、爲惡无近刑。緣督以爲經、可以保身、可以全生、可以養親、可以盡年。」（「督」：中道。）
『老子』七章「天長地久、天地所以能長久者、以其不自生、故能長生。是以聖人、後其身而身先、外其身而身存、……」
三〇章「……物壯則老、是謂不道、不道早已。」（五五章同文）
四四章「名與身孰親、身與貨孰多、得與亡孰病。是故甚愛必大費、多藏必厚亡。知足不辱、知止不殆、可以長久。」
(2)「黄帝」：伝説上の古代の帝王。「空同」：北極の下にあるという山。「而」「女」：汝。「窈窈冥冥」「昏昏默默」：奥深く茫漠暗黒で不可知の様。「神」：精神。「測」：盡。「百昌」：あらゆる生成する物。「緡」「昏」：ぼんやりとして無心の様。

生死を越えた所に設定することで、生死を相対化する）に属する。ある意味では“死ぬ前に死ぬ”（肉体的な死が生じる前に、日常的な生の在り方に「死別」することで、肉体的な死を相対化する）、“二つの生死の設定”（肉体的な生死を単なる「気」の変化として矮小化し、永遠性に繋がる精神的な生死に価値を置く）という戦略であるとも言い得よう。

この死生観は、全ての物がそこから生まれ、そこへ帰っていく宇宙の視点に自己を同一化させる、一種の美的感受性が求められるであろう。存在の真実の在り方を理解できること、その美的感覚に、生きることの価値はある。重要なのは、この視点は生の側からのものであり、死（死者）は存在していないということである。そして、全く対照的な儒家の死生観も、この一点に関する限り、共通しているのである。つまり、死は生の側からのみ意味づけられ、死（死者）それ自体で力を有するものではない。死生観に関する限り、戦国時代の思想的営為は“死からの人間の解放”として特徴づけられると思われる。このことが直ちに“死者性”の転倒に結びつくわけではないにしても、そのような世界観の登場は古代の“死者性”に大きな変容を迫るバックグラウンドになったと考えることは可能であろう。

第六章　漢代における死者祭祀と他界

本章では、漢代における死者に関わる儀礼と他界観の変化、特に二つの他界の内、天上・山上他界観について概述する。地下他界観は“死者性”の転倒と関わる面が大きいので、次章で述べることになる。

第一節　秦漢時代における祖先祭祀の変化

既に第二章で簡単に述べたように、死者（祖先）祭祀の場所は宗廟と墓の二つが存在した。戦国から秦漢時代に祖先祭祀も一定の変化を受けていくことになるが、この変化は二面的である。一方では、習俗が歴史的に変化していくという面があり、特に漢王朝によって墓祭（墓で祭祀を行う）が採用されたこともあり、宗廟と墓が融合し、墓の傍に祭祀を行うための建造物（祠堂）が付設されることが一般的になっていく。後漢時代になると、祠堂ならびに墓にレリーフをほどこす画像石墓が流行し、それは当時の他界観を濃厚に反映している。一方、もう一つの変化は、前章でも論じた儒家が祖先祭祀を再解釈することで、理論構築を行って行くという面であり、特に前漢後期以降、儒家の影響力が強くなるにつれ、その祭祀プランは現実に実行されていった。

（一）宗廟の身分秩序表示機能

儒家禮学における宗廟のプランについては經傳中、相互に矛盾する記載が併存しているが、身分によって祭祀対象とする祖先が異なるという原則は共有されているといって良い。つまり、祭祀は親族集団の要素で決定されるのではなく、「封建」的身分（王・諸侯・大夫・士・庶人）の反映という意味づけがなされていく。

この祖先祭祀理論は本来は机上の空論であった。前漢中期（宣帝 74～49　B.C.E.）までの帝室の祖先祭祀は「陵旁立廟」（宗廟を各墓の傍に分散して建てる）、「郡國廟」（地方に各帝の廟を建てる、つまり皇帝の宗廟は複数存在する）、「廟數無制限」（祭祀対象となる祖先の範囲は限定を受けない）を特徴とし、儒家禮制の宗廟プランにより規制を受けていない。しかし、元帝期 （49～33　B.C.E.）に始まる宗廟制改革議論の中で儒家プランに基づく宗廟の制限が次第に定着していった。後漢時代の宗廟制度は、漢王朝の伝統と儒家プランの一種の妥協の状態であり、陵寝制度においては「同堂異室」（光武帝陵傍の宗廟内に歴代皇帝の神主を置く）、「上陵」(墓祭)を継承していた。

漢代において儒家のプランが影響を与えたのは主に帝室の祭祀に限定されていたが、高級官僚においては政治的地位の象徴として宗廟祭祀が認められ、それが政府の監督下に置かれており（特に傍系から爵位を継承した場合に、直接の祖先（私親）に対する扱いの問題。『漢書』金日磾傳）、魏晋以降の家廟制（官職の高下によって立廟の範囲が規定される）につながっていく。

（二）漢代の祠堂と画像石墓

一方、儒家の理念としては「古は墓祭せず」でありながら、実際は早い時期から墓祭が行われていたことは既に触れたが、戦国時代には陵寝を建てることが一般であり、前漢には帝室だけでなく、中期以降、官僚豪族に祭祀用墓傍建築物を建てる風習が一般化する。これらの建物は「祠

堂」「享堂」「食堂」「祠廟」「冢舎」と呼ばれ、『塩鉄論』の中でその豪奢が批判されていることからも、その流行が伺える（楊樹達『漢代婚喪禮俗考』、一九三三）。

桓寛『塩鉄論』(昭帝始元六年81B.C.E.塩鉄会議)散不足「古者、不封不樹、反虞祭於寝、無壇宇之居・廟堂之位。及其後、則封之、庶人之墳半仞、其高可隠。今富者積土成山、列樹成林、臺榭連閣、集觀増樓。中者祠堂屏閤、垣闕罘罳。」

『漢書』外戚傳上・史皇孫王夫人傳「初、廼始(宣帝の母王夫人の父)以本始四(71　B.C.E.)年病死、後三歳、家乃富貴、追賜謚曰思成侯。詔　郡治冢室、置園邑百家、長丞奉守如法。」

霍光傳「光薨、上及皇太后親臨光喪……賜金銭・繒絮・繡被百領・衣五十篋・璧珠璣玉衣、梓宮、便房・黄腸題奏各一具・樅木外臧椁十五具。（中略）發三河卒穿復土、起冢祠堂、置園邑三百家、長丞奉守如舊法。」「禹既嗣為博陸侯、太夫人顯改光時所自造塋制而侈大之、起三出闕、築神道、北臨昭靈、南出承恩、盛飾祠室、輦閣通屬永巷、而幽良人婢妾守之。」(-68 B.C.E.、昭～宣帝)

張安世傳「謚曰敬侯、賜塋杜東、将作穿復土、起冢祠堂。」(-62 B.C.E.、宣帝)

張禹傳「禹年老、自治冢塋、起祠室」(-5 B.C.E.、成帝)

遊侠列傳・原涉傳「及涉父死、譲還南陽賻送、行喪冢廬三年（中略）身得其名、而令先人墳墓倹約、非孝也、乃大治起冢舎、周閣重門。初武帝時、京兆曹氏葬茂陵、民謂其道為京兆仟。涉慕之、乃買地開道、立表署曰南陽仟。」(新代)

循吏列傳・文翁傳「文翁終於蜀、吏民為之立祠堂、祭時祭祀不絶。」（景帝）

同・朱邑傳「初邑病且死、屬其子曰、我故為桐郷吏、其民愛我、必葬我桐郷、後世子孫奉嘗我、不如桐郷民。及死、其子葬之桐郷西郭外、民果共為邑起冢立祠、歳時祠祭、至今不絶。」(-61 B.C.E.、宣帝)

張臨傳「且死、分施宗族故舊、薄葬不起墳。」(元帝)

龔勝傳「勝因勅以棺斂喪事、衣周於身、棺周於衣、勿随俗動、吾冢種柏、作祠堂。」(-12 C.E.、新代)

後漢期に墓傍祠堂は盛行し、画像を伴う祠堂・石室墓、石闕、石像、石碑を墓域に立てるのが一般化した。祠堂には木造と石造があったが、前者は現存例なく、瓦當（例えば「萬歳冢當」「殷氏冢當」、『新編秦漢瓦當図録』、一九八六、203、207頁）からその存在を推測できるに過ぎない。石造祠堂（画像石祠堂）は平屋根単室（山東省嘉祥県宋山）、切妻単室（山東省嘉祥県武梁祠）、双室（山東省長清県孝堂山祠）、龕室付双室（山東省嘉祥県武氏祠前石室・左石室）などが知られている。

『後漢書』李固傳「新營祠堂、費功億計、非以昭明令徳、崇示清儉。」

安成侯賜(光武帝の族子)傳「帝為營冢堂、起祠廟、置吏卒、如春陵孝侯。」

滇王傳「以廣漢文齊為太守、造起陂池、開通溉灌、墾田二千餘頃…(光武帝)徴為鎮遠将軍、封成義侯、於道卒、詔為起祠堂、郡人立廟祭祀之。」

東海恭王彊(光武帝の廃太子)傳「(明帝)特詔…、将作大匠留起陵廟。」

清河孝王慶(章帝の子)傳「常以貴人(宋貴人、慶の母)葬禮有闕、毎竊感恨、至四節伏臘、輒祭於私室、竇氏誅後、始使乳母於城外遥祠、及竇太后崩、慶求上冢致哀、帝許之、……欲求作祠堂…。」

馬援傳「至(永平)十七74年、援夫人卒、乃更封樹、起祠堂。」(明帝)

邛都夷傳「太守巴郡張翕、政化清平、得夷人和、在郡十七年卒、夷人愛慕、如喪父母、蘇祈

叟二百餘人、齎牛羊送喪、至翕本縣安漢、起墳祭祀、詔書嘉美、為立祠堂。」(明帝)

桓典傳「擧孝廉為郎、居無幾、會國相王吉以罪被誅、故人親戚莫敢至者。典獨弃官収斂歸葬、服喪三年、負土成墳、為立祠堂、盡禮而去。」(靈帝)

張酉甫傳「永元十六104年…酉甫病臨危、勅其子曰、顯節陵(明帝陵)掃地露祭、欲率天下以儉。吾為三公、既不能宣揚王化、令吏人從制、豈可不務節約乎。其無起祠堂、可作藁蓋廡、施祭其下而已。」(和帝)

現存および発掘の例によれば、祠堂の規模・形態は次の通りである。

①山東省長清県孝里鋪孝堂山石祠（羅哲文「孝堂山郭氏墓石祠」『文物』1961-4/5）

祠堂現存、寛4,14m、深2.5m、高2.64m、壁石厚20cm、内部3.6×2×1.46m。

入口中央に八角柱があり、二間に分ける。奥壁側の床面は一段高くなる。

②山東省嘉祥県宋山一号（1978年出土「山東省嘉祥県宋山発見漢画像石」『文物』1979-9)、二号・三号墓（1980年出土「山東嘉祥宋山1980年出土的漢画像石」『文物』1982-5、三号墓「永壽三(157)年安國祠堂題記」は下引)。蒋英炬「漢代的小祠堂」『考古』1983-8。

一号小祠堂　幅1.9m弱、深0.9m弱、高残1.7m（室内：1.2×0.68×0.75)

二号小祠堂　幅1.88m、深1m弱、高残1.3m（室内：1.2×0.68×0.74)

四号小祠堂　幅1.87m、深0.8m、高残1.2m（室内：1.2×0.64×0.7)

③山東省嘉祥県武氏祠堂群（紙坊集武宅山）山東省長清県孝里鋪孝堂山石祠（Fairbank, Wilma "The Offering Shrines of Wu Liang Ts'u", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 6-1, 1941. 蒋英炬・呉文祺『漢代武氏墓群石刻研究』一九九五）

武梁祠　幅3m、深1.6m、高2m、一間、長方形。後壁下部中央に供案石の跡。

前石室　幅4.4m、深3m、高残2.4m不規則五角形。北壁中央下に龕室(幅1.7、深0.7、高0.7)、供案石(高25cm)の上に乗る。

左石室　幅残3.4m、深3m、高2.6m凸形。北壁中央下に龕室(幅1.3、深0.74、高0.7)

これから見ると、石造祠堂は大きいもので、横４m、高２m強、奥行３m程度で、後壁中央下部に横１～２m、高１m弱の龕室（くぼみ）があり、これが神霊の座で、その前に供案石（供物台）が置かれる。小さいものは、大規模祠堂の龕室のみが独立したような大きさで、内部に人は入れず、祠堂床面が供案石の機能を果たしたと思われる。宋山の祠堂は一般の地主・低級官吏のものと推測されている（「永壽三年安國祠堂」題記に「斗食小吏」とある)。

興味深いのは、祠堂の祖先祭祀においては祭祀参加者が親族に限定されないところである。祭祀参加者の範囲は「宗族」「賓客」「故人」（友人・同僚)、弟子、あるいは天子が高官の祭祀に関わる、地方長官が地方の名族の祭祀に参加する、逆に吏民がかつての地方長官の祭祀を執行する、更には無関係者（参観者）に至るまでを含み得たのであって、祭祀における親族関係の絶対性（『論語』為政「非其鬼而祭之、諂也」、『左氏傳』僖公十年「神不歆非類、民不祀非族」）は既に存在しない。ここからは墓祭が単に親族結合だけではなく、豪族の親族結合や官僚の権威の表明として機能したことを知ることができる。

『漢書』循吏列傳・文翁傳「文翁終於蜀、吏民為之立祠堂、祭時祭祀不絶。」（景帝）

朱邑傳「初邑病且死、屬其子曰、我故為桐鄉吏、其民愛我、必葬我桐鄉、後世子孫奉嘗我、不如桐鄉民。及死、其子葬之桐鄉西郭外、民果共為邑起冢立祠、歲時祠祭、至今不絶。」

『後漢書』滇王傳「以廣漢文齊為太守、造起陂池、開通溉灌、墾田二千餘頃…(光武帝)徵為鎮遠将軍、封成義侯、於道卒、詔為起祠堂、郡人立廟祭祀之。」

桓典傳「擧孝廉為郎、居無幾、會國相王吉以罪被誅、故人親戚莫敢至者。典獨弃官収斂歸葬、服喪三年、負土成墳、為立祠堂、盡禮而去。」(靈帝)

「東郡厥縣東阿西鄉常吉里薳他君石祠堂」題記（1934年、山東省東阿県鉄頭山出土）「永興二(154)年七月戊辰朔廿七日甲午、孤子無患、弟奉宗頓首、家父主吏、年九十、歳時加寅、五月中、卒得病、飯食衰少、遂至掩忽不起。母年八十六、歳移在卯、九月十九日被病、卜問奏解、不為有差、其月廿一日、況忽不愈。旬年二親蚤去明世、棄離子孫、往而不反、帝王有終、不可追還、内外子孫、且至百人、抱持啼呼、不可奈何。惟主吏夙性忠孝、少失父母、喪服如禮、脩身仕宦、縣諸曹・市・主簿・廷掾・功曹、召府。更離元二(元初元107～二108年)、雍養孤寡、皆得相振、獨教兒子書計、以次仕學。大子伯南、結僮(=踵)在郡、五爲功曹書佐、毄(=繫)在門閤上計、守臨邑尉、監蒦案獄賊決吏、還縣廷掾・功曹・主簿、爲郡縣所歸、坐席未竟、年卅二、不幸蚤終、不卒子道、嗚呼悲哉、主吏蚤賢子。無患・奉宗、克念父母之恩、思念忉怛悲楚之情、兄弟暴露在冢、不辟晨夏、負土成墓、列種松柏、起立石祠堂、翼二親魂零(=靈)有所依止、歳臘(=臘)拝賀、子孫懽喜、堂雖小、侳(=經)日甚久、取石南山、更逾二年、這(=訖)今成已。使師操豕(=毅)、山陽蝦(=瑕)丘榮保・畫師高平代盛・邵強生等十餘人、毘(=価)錢二萬五千、朝莫(=暮)侍師。不敢失懽心、天恩不謝、父母恩不報、兄弟共居、甚於親在、財立小堂、示有子道、差(=羞)於路食。唯觀者諸君、願勿販傷(=敗)、壽得萬念、家富昌。」（永田英正編『漢代刻石集成』p.84、1994）

「永壽三年安國祠堂」題記、（1980年、山東省嘉祥県宋山三号墓出土。『文物』1982-5)「永壽三(157)年十二月戊寅朔廿六日癸巳、惟卞卒史安國、禮性方直、廉言敦篤、慈仁多恩、註所不可、稟壽卅四年、遭[禍]（中略）牧馬牛羊、諸僮皆良、家子來人、堂□但觀耳、無得涿(=琢)畫、令人壽、無為賊、禍亂及子孫。明語賢仁四海士、唯省此書、無忽矣。●冢以永壽三年十二月十六日大歳在癸酉成。」

第二節　天上（山上）他界と昇仙

余英時（Yü, Ying-shih, “Life and immortality in the mind of Han China”, *Harvard Joutna of Asiatic Studies* 25, 1965.「中国古代死後世界観的演変」、『明報』18-9、1983。“O soul, come back: a study in changing conceptions of the soul and after-life in pre-Buddhist China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47-2, 1987）によるなら、最初期の“ 不老不死 ”への願望は、西周金文の「長生」願望（「眉壽」「萬年」「永命」）の中に現れる。それは死を否定するものではなかった（「靈終」―めでたき終わり―を祈る文句が存在することがそれを示している）が、これが春秋金文では現世的な不死願望（「難老」「毋死」）へと発展し（叔夷鎛「以祈眉壽・靈命・難老」、黹鎛「用祈壽老毋死」、『左氏傳』昭公二十年「(齊景公)飲酒樂。公曰、古而無死、其樂若何」)、戦国中期以降、他界指向〔世俗外）的不死信仰（immortality　cult、「度世」「登遐」）へと展開していく。つまり“ 不老不死 ”願望には死を否定する現世的不死指向と死と共存可能な他界的不死信仰が共存していたのであり、それらが融合・反発して「仙」界の観念が確立したという。

『楚辭』遠遊や陸賈の『新語』によれば、本来、他界指向的不死信仰は「不死」達成の方法として脱世離俗と修行を重視するものであったが、戦国末～秦始皇帝以降、「不死」信仰の通俗化、現世化（世俗内化）の現象が起きてくる。この時点では、世俗外的不死信仰と世俗内的不死指向

の間には一種の緊張関係があったが、漢武帝の時には、黄帝が群臣後宮七十余人と昇仙した伝える『史記』封禅書所載の話が示すように、脱世離俗の要素が脱落して、現世の享楽を維持したまま不死を獲得しようとするものになる（世俗内的不死信仰）。後漢の時代なると、『論衡』の中の淮南王劉安が犬雞とともに昇仙した話や、不死の薬を用いることで、家族は言うに及ばず、家屋・牛馬に至るまで含めて昇仙したことを言う唐公房碑から伺えるように、仙人世界は著しく大衆化し、現世的不死の達成者の場所としての仙界という信仰ができあがった。

『説文』「僊、長生僊去、从人、䙴、䙴亦聲。」「㚔升高也、从昇囟聲。䙴、㚔、或从囗。」

『墨子』節葬下「秦之西有儀渠之國者、其親戚死、聚柴薪而焚之、燻上謂之登遐。」

『楚辭』遠遊（漢代？）「漠虚静以恬愈、澹無爲而自得、赤松之清塵、願承風乎遺則」「奇傅説之託辰星兮、羨韓衆之得一、形穆穆以侵遠兮、離人群而遁逸」「吾将從王喬而娯戯。飡六氣而飲沆瀣兮、漱正陽而含朝霞、保神明之清澄兮、精氣入而麤穢除……虚以待之兮、無爲之先。」

陸賈(d.179　BCE頃)『新語』慎微「由人不能懐仁行義、分別纖微、忖度天地、乃苦身勞形、入深山、求神仙、棄二親、捐骨肉、絶五穀、廢詩書、背天地之寶、求不死之道、非所以通世防非者也。」

『史記』留侯世家「留侯(＝張良)乃稱曰『家世相韓、及韓滅、不愛萬金之資、爲報讐彊秦、天下振動。今以三寸舌、爲帝者師、封萬戸、位列侯、此布衣之極、於良足矣。願弃人間事、欲從赤松子游耳。』乃學辟穀、道引輕身。」

『史記』封禅書「自(齊)威宣(356～320　BCE)、燕昭(313～280　BCE)使人入海求蓬萊・方丈・瀛洲。此三神山者、其傳在勃海中、去人不遠、患且至、則船風引而去。蓋嘗有至者、諸僊人及不死之薬皆在焉。其物禽獣盡白、而黄金銀爲宮闕。未至、望之如雲、及至、三神山反居水下。臨之、風輒引去、終莫能至云。世主莫不甘心焉。始皇自以爲至海上、恐不及矣、使人乃齎童男女入海求之。船交海中、皆以風爲解、曰未能至。」

『韓非子』説林上「有獻不死之薬於荊王者、謁者操之以入。」

外儲左上「客有教燕王爲不死之道者。王使人學之。所使學者未及學、而客死。」

『史記』秦始皇本紀「盧生説始皇曰『臣等求芝奇薬仙者、常弗遇、類物有害之者。方中、人主時爲微行、以辟悪鬼、眞人至。人主所居而人臣知之、則害於神。眞人者、入水不濡、入火不熱、陵雲氣、與天地久長。今上治天下、未能恬倓。願上所居毋令人知、然后不死之薬殆可得也。』（中略）侯生、盧生相與謀曰『始皇爲人、天性剛戾自用。（中略）天下之事無小大、皆決於上、上至以衡石量書、日夜有呈、不中呈、不得休息。貪於権勢、至如此、未可爲求仙薬。』」

『史記』封禅書「齊人公孫卿曰（中略）『黄帝且戦且學僊、患百姓非其道者、乃斷斬非鬼神者。百餘歳、然後得與神通。（中略）黄帝采首山銅、鋳鼎於荊山下、鼎既成、有龍垂胡髯、下迎黄帝、黄帝上騎、群臣後宮從上者七十餘人、龍乃上去、餘小臣不得上、乃悉持龍髯、龍髯抜、堕。堕黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天、乃抱其弓餘胡髯號、故後世因名其處曰鼎湖、其弓烏號。』於是天子曰『嗟乎、吾誠得如黄帝、吾視去妻子如脱躧耳。』」

王充(d.96 CE)『論衡』道虚「儒書言、淮南王學道、招會天下有道之人、傾一國之尊、下道術之士、是以道術之士、竝會淮南、奇方異術、莫不爭出。王遂得道、擧家升天、畜産皆仙、犬吠於天上、鶏鳴於雲中。此言仙薬有餘、犬鶏食之、并随王而升天也。」

應劭(2　c.末)『風俗通』「俗説淮南王安招致賓客方術之士數千人、作『鴻寶苑祕枕中之書』、

鋳成黄白、白日升天。」

唐公房碑「仙人唐君之碑」（後漢末、陝西省漢中固県）「[君字公房、成固人、蓋帝堯之]□□□□□□□□□□[之]、故能[挙家]□□□□□[去、上陟皇耀]、統御[陰陽、騰清躡]浮、命寿無彊、[雖]王公之尊、四海之富、[曾]□□□□□毛、天地之性、斯其至貴者也。耆老相博以為、王莽居摂二年、君為郡吏、□□□□□、[土域啖瓜]、旁有眞人、左右莫察、而君獨進美瓜、又従而敬禮之、眞人者遂[與]□[期聟谷口]山上、[乃與]君神薬曰、服薬以後、當移意萬里、知[鳥]獣言語、是時[府在西][成、去家七百餘里、休謁]往来、[轉]景即至、闔郡驚焉、白之府君、徙為御吏、鼠[囓軶車][被具、君乃畫地為獄]、召鼠誅之、視其腹中、果有被具、府者□賓燕、欲従学道、[公房]頃無所進、[府君怒、勅]尉部吏収[公房妻]子、公房乃先帰於谷口、呼其師、告以[戹急]、[其師與之]帰、以薬[飲公房妻子、曰可去矣、妻]子恋家不忍[去]、又曰豈欲得家[倶去][乎、妻子曰固所願也、於是乃以薬塗]屋柱、飲牛馬六畜、須臾有大風玄雲、来[迎公][房妻子、屋宅六畜、翛然]與之倶去、昔高松崔白、皆一身得[道、而]公房挙家倶[済、盛]〔矣、傳曰賢者所存]、澤流百世、故使聟郷春夏毋蚊蝱、秋冬鮮繁霜、癘蠱不遐、[去其][螟螣、百穀]収入、天下莫斯徳祐之效也、道牟群仙、徳潤故[郷]、知徳者鮮、歴世[莫紀]、[漢中太守南陽]郭君、諱芝、字公載、脩北辰之政、馳周邵之[風]、歆樂唐君、神霊〔之美]、〔以為道重者名]邵、徳厚者廟尊、乃発嘉教、躬損奉銭、倡率群義、繕廣斯廟、□□□[和祈福、布之兆民、刻石昭音、揚]君霊誉、[其辞曰]、□□□□、□□□□、□□□□、□□□□、□□□□、[遂享神樂、超]浮雩[兮、翔]（下欠）」。（『漢代石刻集成』、一九九四。[ ]内は『隷釋』により補う。）

（一）戦国～前漢期の昇仙モチーフと崑崙山

但し、画像石墓をはじめとする図像資料において描かれる仙人世界は、基本的に死者世界なのであって、いわゆる生きながらに仙人となり赴く異界というのとは異なる。そのことを論証したのが曾布川寛『崑崙山への昇仙』（一九八一、中央公論社）である。曾布川は戦国～前漢期の帛画「非衣」、棺槨の彩色画像、壁画墓・画像石墓の分析を通して、そこで主テーマになっているのが、死後の霊魂が不死の理想世界である崑崙山へ昇ることであり、昇る途中または昇った後の生活の様を描いた画像が描かれていることを明らかにした。具体的に論じられている資料は、

①湖南省長沙陳家大山（戦国中期）：天上から女性（墓主）のもとに龍・鳳凰が迎えに降り、死者は龍に乗って昇仙するところを描いたもの。

②湖南省長沙子弾庫（戦国後期）：男性（墓主）を乗せた龍舟と鳳凰の図。舟蓋の紐がたなびいて、今将に昇仙の途中にあることを示す。

③湖南省長沙砂子塘（前漢初期、文帝期）：棺に柱状の崑崙山、一対の鳳凰（天から死者を迎えに来た使者）が璧（憑り代）に降臨した図が描かれる。

④湖南省長沙馬王堆一号・三号墓（前漢初期、文帝期）：棺には崑崙山、一対の龍（天からの使者）は璧に降臨した図が描かれる。帛画には天上・人間・地下世界と、死者が龍に乗って将に昇仙しようとする様子が描かれる。

⑤山東省臨沂金雀山九号墓（前漢中期、武帝期）：昇仙後の崑崙山における生活を描く。

⑥河南省洛陽卜千秋墓（前漢後期、昭・宣帝期）：夫婦（墓主）が蛇と鳥に乗って昇仙する図。崑崙山の代わりに西王母が描かれる。

ここから次のように結論される。秦漢時代には「人間が死ぬとその死者のもとへ、天上の天帝か

ら使者が遣わされ、昆侖山からも迎えの神が降り、ここに死者は乗り物に乗って崑崙山へ昇仙する」というのが基本的な死についての考え方であった。天帝に迎えられるからには、死者は天に昇ってもよいはずであるが、図像資料が描く「昇仙の形式においては崑崙山が目的地」なのであって、「墓主人は天帝のもとには昇らない。」なぜなら「天上は『神』の世界、絶対者の世界であり、昇仙の目的とは次元を異にする」からである。死者が「絶対者の世界」に昇ることを希求せず、かつ永遠性を獲得するならば、それは天上と地上の接点であり、「帝の下都」（『山海經』西山經・海内西經、いわば「天の出先機関」）として、神と生人の中間領域、不死の性格を有する神山である崑崙山に行くと信じられる他はなかったのであり、西王母の信仰も崑崙の神、不死の神として一般化したのである（曾布川前掲、168～70頁）。

曾布川の議論が興味深いのは、死者は天に迎えられつつも天には昇らず、天と地の接点である崑崙山に行くということで、死者が天（帝）と人間の“中間地帯”にあることが示されている点である。既述のように、西周金文では天上他界が語られていたが、それは死者が天と人間の“仲介者”であることの象徴的表現と考えられたのであった。これと崑崙山の他界は明らかに類似している。崑崙山は範疇としては天上他界と同類と仮定することが可能と思われる。

崑崙は西方の彼方に存在する、天界と現世の接点として宇宙軸(*axis mundi*)の性格を有する神山である。伊藤清司（『死者の棲む楽園：古代中国の死生観』、一九九八、角川書店、第二章「山上の他界」）によるなら、その信仰は民間在来の霊山信仰に淵源を持つ。先秦時代、各地方に独自の山岳信仰があり、死者が赴く霊山があった（山中他界観）。下引の『山海經』の記載に頻見するように、山岳信仰の基本性格は、霊山は天地を繋ぐ階梯であることと、それ故に不死性（再生）と関わっていたことである。

> 『山海經』大荒西經「大荒之中、有山、名曰豊沮玉門、日月所入、有靈山、巫咸・巫即、巫朌・巫彭・巫姑・巫眞・巫禮・巫抵・巫謝・巫羅十巫、從此升降、百薬爰在。」
> 海外西經「巫咸國、在女丑北、右手操青蛇、左手操赤蛇、在登葆山、群巫所從上下也。」
> 海内經「流沙之東、黒水之間、有山、曰不死之山。」
> 「華山青水之東、有山名曰、有人、名曰柏高、柏高上下于此、至于天。」

ここで霊山の不死性が「巫」に結びつけられているように、その信仰の担い手は巫（シャマン）であり、彼らは天地を昇降するための足場を高山に求め、登山（昇天）によって生命力の更新（不死の薬の獲得）が可能であると信じた。戦国～漢代の宇宙観の変化（即ち、上述の仙人世界の展開）の中で、戦国末期には、死者は霊山を通って昇天すると信じられる一方、巫の末裔である方士たちが西王母と崑崙を結びつけ、崑崙の仙界を喧伝した。それが一般化するに従い、元は地方的信仰に過ぎなかった崑崙（伊藤は崑崙が楚地方の地方的信仰であった可能性を指摘する。下引『楚辭』天問、離騒参照）が不死のための目的地「死者の棲む楽園」と化していったのである。

> 『山海經』西山經「西南四百里、曰昆侖之丘、是實惟帝之下都、神陸吾司之。其神状虎身而九尾、人面而虎爪。是神也、司天之九部及帝之囿時（郭璞注：主九域之部界・天帝苑圃之時節也）。有獣焉、其状如羊而四角、名曰土螻、是食人。有鳥焉、其状如蠭、大如鴛鴦、名曰欽原、蠹鳥獣則死、蠹木則枯。有鳥焉、其名曰鶉鳥、是司帝之百服。有木焉、其状如棠、黄華赤實、其味如李而無核、名曰沙棠、可以禦水、食之使人不溺。有草焉、名曰薲草、其状如葵、其味如葱、食之已労。河水出焉（下略）」「又西三百五十里、曰玉山。是西王母所居也。西王母其状如人、豹尾虎歯而善嘯、蓬髪戴勝、是司天之厲及五殘（郭璞注：主知災厲五刑殘

殺之氣也)。」[1]

海内西經「海内昆侖之虚、在西北、帝之下都。昆侖之虚、方八百里、高萬仞、上有大禾、長五尋、大五圍。面有九井、以玉爲檻。面有九門、門有開明獸守之、百神之所在、在八隅之巖、赤水之際、非仁羿莫能上岡之巖。(中略)昆侖南淵深三百仞、開明獸身大類虎而九首、皆人面、東嚮立昆侖之上。(中略)開明東、有巫彭・巫抵・巫陽・巫履・巫凡・巫相、狹窫窳之尸、皆操不死之薬以距之。」

大荒西經「西海之南、流沙之濱、赤水之後、黒水之前、有大山、名曰昆侖之虚。有神、人面虎身、有文有尾、皆白、處之。其下弱水之淵環之、其外炎火之山、投物輒然。有人、戴勝、虎歯、有豹尾、穴處、名曰西王母。此山萬物盡有。」

『楚辭』天問「崑崙縣圃、其居安在、増城九重、其高幾里、四方之門、其誰從焉、西北辟啓、何氣通焉。」

『楚辭』離騒「駟玉虯以乘鷖兮、溘埃風余上征、朝發軔於蒼梧、夕余至于縣圃、(中略)吾令帝閽開關、倚閶闔而望予。」

『淮南子』墜形訓「禹乃以息土填洪水、以爲名山、掘昆侖虚、以下地。中有増城九重、其高萬一千里百一十四歩二尺六寸。上有大禾、其脩五尋、珠樹・玉樹・琁樹・不死樹在其西、沙棠・琅玕在其東、絳樹在其南、碧樹・瑤樹在其北、旁有四面四十門、門間四里、門九純、純丈五尺。旁有九井、玉横維其西北之隅(高誘注：横或作彭、彭受不死薬器也)、北門開以内不周之風。傾宮・旋室。縣圃・涼風・樊桐、在昆侖閶闔之中、是其疏圃、疏圃之池、浸之黄水、黄水三周、復其原、是謂丹水、飲之不死。河水出昆侖東北陬……赤水出其東南陬……赤水之東弱水……洋水出其西北陬……凡四水者、帝之神泉、以和百薬、以潤萬物。昆侖之邱、或上倍之、是謂涼風之山、登之而不死、或上倍之、是謂縣圃、登之乃靈、能使風雨、或上倍之、乃維上天、登之乃神、是謂太帝之居。」[2]

『水經』一「崑崙墟在西北、去嵩高五萬里、地之中也、其高一千里。」北魏・酈道元(d.527)注「三成爲崑崙丘。崑崙説曰、崑崙之山三級、下曰樊桐、一名板桐。二曰玄圃、一名閬風(ロウ)。上曰層城、一名天庭、是爲太帝之居。」「按『十州記』曰『昆侖山、在西海之戌地、北海之亥地、去岸十三萬里。有弱水、周帀繞山、東南接積石圃、西北接北戸之室、東北臨大闊之井、西南近承淵之谷、此四角大山、實崑崙之支輔也。積石圃南頭、昔西王母告周穆王云、去咸陽四十六萬里、山高平地三萬六千里、上有三角面、方廣萬里、形如偃盆、下狹上廣、故曰崑崙山有三角。其一角正北、干辰星之輝、名曰閬風巓。其一角正西、名曰玄圃臺。其一角正東、名曰崑崙宮。(中略)其北戸山・承淵山、又有墉城、金臺玉樓……西王母之所治。(中略)其北海外、又有鍾山、上有金臺玉闕、亦元気之所含、天帝之居治處也。』(中略)張華敍東方朔『神異經』曰『崑崙有銅柱焉、其高入天、所謂天柱也。圍三千里、圓周如削。』」[3]

『漢書』五行志下「哀帝建平四年(3 B.C.E.)正月、民驚走、持稾或掫一枚、傳相付與曰、籌、道中相過逢、多至千數、或被髪徒跣、或夜折關、或踰牆入、或乘車騎奔馳、以置驛傳行、經歴郡國二十六、至京師、其夏京師郡國民、聚會里巷仟佰、設祭張博具、歌舞祠西王母、又傳書曰、母告百姓、佩此書不死、不信我言、視門樞下、當有白髪。至秋止。」

---

(1)「鑱」：はち。「蠚」：刺す。

(2)「四面四十門」：原文は「四百四十門」。「門九純」：原文は「里間九純」。「閶闔」：門の名。「疏圃」：水を通した畑。

(3)十州記・神異經：東方朔(d.93 BCE)に仮託された書。張華：晉代の文章家。

このように、崑崙に登れば不死を獲得できるとされ（もっとも到達することは不可能に近い）、崑崙の神としての西王母が信仰された（西王母については小南一郎『西王母と七夕伝承』、一九九一参照）。後漢時代の墓室（画像石・画像磚）にも崑崙や西王母の画像が描かれるが、これは人間の霊魂が死後、崑崙山の不死の理想世界に登るという考えを基盤にしていたのである。

（二）後漢時代の画像石

画像石は前漢末から後漢末に至るまで（紀元前一世紀末～紀元三世紀初）の間に石造の墓壁や墓側の祠堂・闕等を飾った画像装飾であり（画像彫刻の上に彩色をほどこす例もある）、山東省南部・江蘇省北部、南陽（後漢光武帝の出身地）を中心とする河南省南西部、陝西省北部・山西省北西の黄河を挟んだ地域、四川省、洛陽周辺など広範囲に分布している。また、画像磚は主に後漢時代の四川省で流行した形式であり、画像を型押しした方形・長方形の磚により墓を作るものである。

画像石に関する研究も夥しい数に及ぶが、ここでは主に信立祥『中国漢代画像石の研究』（一九九六、同成社）に基づき、そこから伺える他界観について概観してみたい（他に、長広敏雄『漢代画像の研究』、一九六五、土居淑子『中国古代の画像石』、一九八六、角谷常子「漢代画像石ノート」『泉屋博古館紀要』7、一九九一、林巳奈夫『漢代の神々』一九八九、『石に刻まれた世界』、一九九五、渡部武『画像が語る中国の古代』、一九九一、蒋英炬「漢代的小祠堂」『考古』1983-8、蒋英炬・呉文祺『漢代武氏墓群石刻研究』、一九九五、等を参照した）。

先ず、信立祥は祠堂と墓室の画像石を一つの連続と捉えた上で、それら全体において描かれたテーマは、①天上世界（天象・瑞祥・上帝諸神）、②仙人世界（西王母・東王公・崑崙昇仙）、③人間世界（車馬出行・歴史故事・戦争・狩猟・舞楽・庖厨）、④地下世界（楼閣礼拝・車馬出行・生活）、の四世界に大別することが可能であり、これらは漢代人の宇宙観（四層から構成される宇宙）を反映するものに他ならないとする（「生活」とは墓主の霊魂の他界における生活という意味である）。その上で、画像内容はどの墓・祠堂にも必須で決まった配置を持つ「不変的部分」と墓所によって内容の異なる「可変的部分」に分け得るとし、「不変的部分」の構成が何を表しているか、換言するなら、モチーフの配列から一定のストリーを読みとっていくことになる。

不変的部分の中でも中心になり、かつ祠堂と墓室の両方に現れる要素として「楼閣礼拝図」がある。多くの人物が居並ぶ重層建築物の中央で或る人物が礼拝を受けている図像であるが、祠堂の場合には後壁の比較的低い所や龕室の後壁（山東省嘉祥県武氏祠堂群、山東省長清県孝里鋪孝堂山石祠）、墓室の場合には中・前室の横梁（山東省沂南北塞村）などに現される。礼拝を受けている人物は「此齋主也」（山東省嘉祥県焦城）「故太守」（嘉祥県五老窪）などと記されている例があるところから、祠堂の祭祀対象、即ち墓主であり、礼拝しているのは祭祀者、墓主の子孫、楼閣上層に居並ぶ人物は墓主の妻妾を表すことがわかる。(1) つまり、楼閣は他界における死者の住居であり、下層が「朝」（公的空間）、上層が「寝」（私的空間）にあたる。楼閣の前の樹木は墓を象徴し、そこに馬を繋いでいるのは墓主が死者の世界から祭祀を享けるために祠堂に到着した

(1)前漢末の墓室や槨室には墓地を表わす双樹や祠堂を描いた「楼閣双闕図」「双樹図」や死者の霊魂が憑依するための依り代としての「璧玉図」（曾布川とは異なり、死者に再生のための生命力を賦与するものと解する）が既に存在していたが（山東省臨沂市慶雲山・江蘇省徐州市范山）、後漢初期には祠堂(または墓)に対する祭祀というテーマが現れ（江蘇省徐州市沛県栖山・山東省微山県微山島溝南村）、「礼拝図」に発展するとする。

ことを表わし、樹木の近辺の「狩猟図」は祭祀者が死者に捧げる犠牲を得るための狩猟を示す。[1]他に死者に供物を用意するための「庖厨図」と、死者を饗応するための「舞樂図」がある。

同じく祠堂と墓室に共通する不変的部分として「車馬出行図」があるが、これについてはやや状況が複雑である。信立祥は不変的と可変的の二種類の車馬出行図が存在したとし、後者は祠堂後壁の上部に描かれ、山東省嘉祥県武氏祠前石室の例では「君為市掾時」「君為郎中時」「此君車馬」「為督郵時」などの題記があるところから、[2]墓主の生前の官職を表示するとする。一方、不変的部分としての車馬出行図は祠堂ならば後壁（または龕室）の最下部、墓室の場合は中・前室の横梁、即ち「楼閣礼拝図」とならべて描かれている（例えば山東省嘉祥県武氏祠堂群の武梁祠）ところから、墓室に暮らす死者の霊魂が祭祀を享けるために祠堂に向かう行列であると理解する。ここから、墓の後室は「寝」、墓の前室と祠堂は「堂」にあたること、死者は通常は墓室後室で生活し（よって「生活図」がそこに描かれる。山東沂南墓の例では下男下女、武器庫、化粧台、便所、寝室まで描かれる）、定期的に車馬を連ねて祠堂に来臨すると考えられたと推測できる。

一方、「仙人世界」に相当するモチーフは、祠堂東西壁の上段、墓室では中・前室の柱上部に配される「西王母」「東王公」の図であり、西王母の出現は前漢末、東王公は後漢中期と、最初は必ずしもペアではなかった。早期祠堂では「開明獣」のみで崑崙を象徴する例もあり（山東省嘉祥県花林村）、西王母に対して東壁に「風伯」が描かれることもあった（孝堂山祠堂）が、晩期祠堂では西王母－東王公のペアが一般的になる。早期祠堂では西壁「西王母」図の下に「昇仙図」が配される（山東省嘉祥県嘉祥村・紙坊鎮）。言うまでもなく、死者が崑崙山に昇仙して不死を獲得することを示している。晩期祠堂では天井（武氏祠左石室）、墓室の場合には後室（棺室）に配されることが多い。

側壁上部が「仙人世界」であるのに対し、天井は「天上世界」である。そこには後漢中期以前の例では祠堂天井や墓室の前・中室の天井に「天象図」（孝堂山祠堂）、後漢中期以降の例では「瑞祥図」（武梁祠）そして「上帝諸神図」が描かれる。「諸神図」は、上帝に対する冤罪の告訴、雷神・雨師・風伯・稲妻の降す天罰、恐るべき門番や儺神が天を守護し、悪霊を退治する等のモチーフから構成され（武氏祠前石室・左石室）、神々とはいうもの、殆ど怪物の如き姿である。ここから信氏は、天上の諸神が「社会秩序の最高の管理者と最高の裁判者」であると共に、「人間の死後の霊魂が昇天することを防ぐために色々な恐ろしい神たちが厳しく天の門を警備する光景を表わすもの」、つまり天上界は怖るべきところで、死後に行くことを希望するような場所ではない、よって「漢代には昇天という観念が全くないことを有力に裏付ける」と結論される。

信立祥の分析から、漢代図像石は次のような他界観を反映すると読みとることが可能である。第一に、死者の行き先について墓室の中と崑崙昇仙の観念が矛盾なく併存していた（信氏は昇仙を前漢末期の西王母信仰の広がり以降の現象であり、画像石墓・祠堂に継承されるが、副次的なものと考えるらしい）。前者の面では、死者は墓中で暮し、定期的に地上の祠堂に迎えられて祭祀を享ける。つまり祖先祭祀に対応した他界観である。第二に、死者は地上と天の中間地帯である崑崙山に止まることで永遠性を獲得するのであり、天に昇るという考え方は存在しなかった。

---

(1)西周春秋以来の禮制において、狩猟は軍事・祭祀と密接に関係し（特に献俘は西周春秋期の重要な宗廟儀式の一つ）、もともと戦国時代の宗廟には「戦争図」「狩猟図」が描かれており、それが祠堂に継承されたと信立祥は考える。

(2)武榮碑「君諱榮、字含和……、為州書佐、郡曹史、主簿、督郵、五官掾、功曹、守従事。年三十六、汝南蔡府君察擧孝廉、□□郎中、移執金吾丞……」の記録と一致する。

信氏の所論に対して一点だけ保留しておくなら、氏は漢代には天上世界は人間にとって恐るべき場所であり、昇天の観念は存在しなかったとするが、四川省の木棺に装着されたと思われる銅牌上に双闕（氏によれば墓の象徴）の中央に「天門」と鋳込まれている例（巫県出土銅牌、簡陽鬼頭山三号石棺）がある。氏は「天門」は崑崙山への入口であり、天の門と解するには及ばないとするが、天上界に対しても多様な考え方が併存した疑いはあるであろう。また、崑崙山が天と地の中間地帯として、マージナルな位置づけを与えられたとするなら、それが一面では「天」と認識される可能性はあるのではないか。

いずれにせよ、画像石における二つの他界――墓室と崑崙山――は、死者が天の世界と半ば通じていることにより、子孫の祭祀を受ける中で恩寵の力を発揮することを保障する論理であったと解釈することは可能であろう。つまり、それは“死者性”の二面の内、力ある死者（祖先）につながるものなのであって、先秦以来の祖先崇拝の世界観を基本的には継承していると考えるべきであろう。しかし、漢代には全く相反する他界も存在していたのであって、次章ではその他界を扱わなくてはならない。

第七章　秦漢時代における“死者性”の転倒

天上（山上）他界と相反するもう一つの他界は地下他界である。しかし、戦国から前漢にかけては、次のような数種類の地下他界の概念が併存していた。また、それらの概念は当初、それ程明瞭で具体的であった訳ではない。

①黄泉：墓穴の掘られる地下のこと。それ自体に冥界の意味はない（江頭廣「黄泉について」、一九八〇）

『左傳』隠公元年「（鄭荘公）遂寘姜氏于城潁、而誓之曰『不及黄泉、無相見也。』既而悔之。潁考叔（中略）対曰『君何患焉。若闕地及泉、隧而相見、其誰曰不然。』」

②九原・九京：『禮記』檀弓下には次に示すような九原または九京という死者の住処が言及されるが、鄭玄が言うように、これは墓場を指していると思われる。

『禮記』檀弓下「趙文子與叔誉（羊舌叔向）観乎九原。文子曰『死者如可作也、吾誰與歸。』」檀弓下「晋献文子（趙武）成室、晋大夫發焉。（中略）文子曰『武也、得歌於斯、哭於斯、聚国族於斯、是全要領、以従先大夫於九京也。』北面、再拝稽首。」鄭玄注「晋大夫墓地在九原。京、蓋字之誤、當為原。」

③蒿里（高里）：蒿里は死者が赴く「下里」（地下の里）であるとされ、またその神は死者の霊魂を召還するとされる。後世の説明では泰山の麓にある山とされ、泰山の他界（次項）と融合することが分かる。

崔豹(三世紀末)『古今注』（『文選』28引）「薤露・蒿里、並喪歌、出田横門人、横自殺、門人傷之、爲之悲歌。……亦謂人死魂精歸乎蒿里。……其二章曰『蒿里誰家地、聚斂魂魄無賢愚、鬼伯一何相催促、人命不得少踟躕。』至李延年、乃分二章爲二曲。薤露送王公貴人、蒿里送士大夫庶人。」

『文選』宋玉對楚王問「客有歌於郢中者、其始曰下里巴人、國中屬而和者數千人、其爲陽阿薤露、國中屬而和者數百人。」

『漢書』武五子傳・廣陵王劉胥傳「蒿里召兮郭門閲、死不得取代庸、身自逝。」顔師古注「蒿里、死人里。」

『漢書』武帝紀「太初元年冬十月、行幸泰山。…十二月、禪高里、祠后土。」顔師古注「伏儼曰、山名、在泰山下。師古曰、此高字自作高下之高。而死人之里謂之蒿里、或呼爲下里者也、字則爲蓬蒿之蒿。或者既見太山神靈之府、高里山又在其旁、即誤以高里爲蒿里。」

宋・郭茂倩『樂府詩集』27「蒿里、山名、在泰山南。」

『漢書』韓延壽傳「……徙潁川、……延壽於是令文學校官諸生皮辨、執俎豆、爲吏民行喪婚嫁娶禮。百姓遵用其教、賣偶車馬下里僞物者、棄之市道。」注「張晏曰、下里、地下蒿里僞物也。」

④泰山：地下他界の中で最終的に最も人口に膾炙することになるのが泰山（山東省）の他界である。伊藤清司（前掲書）によるなら、蒿里はもともと特定の地名ではなく、死者を葬る墓地のことで、そこから地下の冥界の観念に発展していった。泰山を霊山とする考えはもともと斉魯地域の民間の山岳信仰に由来し、当初は各地に各々の霊山が存在したが、秦漢時代の「封禅」祭祀の中で最高の霊山と見なされるようになっていき、神が人間の運命を司るとする運命神への信仰を背景に、人間の寿命を決定する神としての地位を獲得する。後に泰山（運命神）と蒿里（冥界）の信仰が結合して、泰山に冥界の最高権威があり、その地下の蒿里に死者の居住地があると考えら

れるようになる。紀元一世紀以降、天上他界と地下他界の考えが融合して、泰山の地下に泰山府君という長官に統べられる官僚組織的な死者世界があるとされた。

張華(3　c.後半)『博物志』(『太平御覧』886)「(孝經)援神契云……泰山、天帝孫也。主召人魂。東方萬物始、故知人生命。」(1)

『風俗通』封泰山、禅梁父「俗説岱宗上有金篋玉策、能知人年壽長短。武帝探策、得十八、因讀曰八十、其後果用耆長。」

『後漢書』烏桓傳「肥養一犬……并取死者所乗馬衣服、皆焼而送之、言以屬累犬、使護死者神靈歸赤山、赤山在遼東西北數千里、如中國人死者魂神歸岱山也。」

このように、地下他界は本来は墓のイメージと強く結びついたもので、それ自体は“死者性”の転倒現象を引き起こすわけではない。画像石の場合も崑崙山他界と並んで、死者が墓中で暮らすという考えが存在していたのであり、そこからは惨めな死者という考えは伺えなかった。むしろ惨めな死者というイメージの成立は、他界が一種の官僚組織と捉えられる傾向とパラレルであったという点が注目に価する。

第一節　告地文

“死者性”の転倒現象は、漢代初期の“地下の官吏”にあてた死者の“パスポート”(大庭脩『木簡学入門』第九章、一九八四、講談社)とでもよぶべき性格を持つ「告地文」の中にその端緒を見ることができる。この文書は数はそれ程多くないが、死生観の変化を示す重要資料であると言える。

湖北省江陵鳳凰山168号墓(前漢文帝167BCE)「十三年五月庚辰、江陵丞敢告地下丞、市陽五夫𠂤(大夫)燧自言、與大奴良等廿八人・大婢益等十八人・軺車二乘・牛車一兩・駟馬四匹・騂馬二匹・騎馬四匹、可令吏以從事、敢告主。」(十三年五月庚辰、江陵の丞、敢えて地下の丞に告ぐ。市陽の五大夫(職位)、(名は)燧、自ら言う、大奴良など廿八人、大婢益など十八人、軺車二乘、牛車一兩、駟馬四匹、騂馬二匹、騎馬四匹と與にすと。吏をして以て従事せしむべし。敢えて主に告ぐ。)

江陵鳳凰山10号墓６号牘背(前漢景帝153BCE)「四年后九月辛亥、平里五夫𠂤(大夫)倀(張)偃[敢告]地下[主]、偃衣器物・所以蔡(祭?)具(?)器物、□令□以律令從事。」(四年後九月辛亥、平里の五大夫、(名は)張偃、敢えて地下主に告ぐ。偃の衣器物・以て祭るところの具器物、□(各?)□(吏?)をして律令を以て従事せしむべし。)

江蘇省邗江県胡場５号漢墓(宣帝本始三年71BCE)「四七年十二月丙子朔辛卯、廣陵宮司空長能(?)丞能(?)敢告土主、廣陵石里男子王奉世有獄事𠂤(事、事)已復、故郡鄉里遣自致移栺(詣)穴、四八年獄計承書、從事如律令。」((廣陵王の)四七年十二月丙子朔辛卯、廣陵の宮司空長能、丞能、敢えて土主に告ぐ。廣陵石里の男子、(名は)王奉世、獄事あり(監獄に収監されたこと。墓主は囚人であり、獄死している)。事已(おわ)り復す。故に郡鄉里は遣し、自ら致し移して穴(地?)に詣らしむ。四八年獄計承書す。従事すること律令の如くせよ。)

ここからは、他界についてのある共通のイメージを感知することが可能であろう。第一に、冥界

(1)『孝經援神契』：前漢末頃成立の緯書。

は地下にあり、そこには「地下主」「土主」「主」とよばれる主宰神と、そのもとに地上のと同様の官僚組織が存在し（丞、吏といった官職名と、その間の命令系統の存在）、地上と同様に「律令」により統治されている。第二は、死者はこの地下の冥界に赴くのだが、それは地上の戸籍から冥界の戸籍への移動として捉えられている。死者は地上の官吏の名で書かれた異動書を携帯して自ら冥界の官吏を訪れ、冥界に登録することで、死のプロセスは完了する（胡場漢墓の例で異動書の給付者の名が長と丞で同名になっていることが示すように、当然、地上の官吏に仮託したものだと考えられる）。これは秦漢帝国体制（「編戸斉民」）が他界観の変化に大きく影響していることを示唆するであろう。第三に、鳳凰山の二例が死者の随葬器物を細かく挙げていることが示すように、この文書の目的は死者の所有権を明確にすることであったと推測できる。つまり、官僚制をなす冥界組織は死者の権利を一定程度保護すると同時に、死者は生前も死後も「律令」の下で規制を受けることになる。但し、冥界における死者の権利の保護が、祖先崇拝の動機に支えられていたのか、冥界で侵害された死者が生者に害を及ぼさないようにという厄介払いの動機からなされたのかは、この文書からは分からない（黄盛璋「江陵高台漢墓新出“告地策”、遣策与相関制度発復」、『江漢考古』1994-2。同「邗江胡場漢墓所謂“文告牘”与告地策謎再揭」、『文博』1996-5）。

第二節　後漢建初四年(79CE)序寧簡

中国での文字資料の出土は考古発掘によるばかりではなく、盗掘によるものが香港等に流れて知られるに至るということが少なくない。その典型が現在衆目を集めている上海博物館所蔵楚簡であるが、ここで扱う香港中文大学文学館蔵「後漢建初四年序寧簡」もそのような盗掘品の一つである。この木簡は以前から存在は知られていたが（饒宗頤、「中文大学文物館蔵建初四年『序寧病簡』與『包山簡』」、『華夏文明與傳世藏書——中國國際漢學研討會論文集』、一九九六）、一昨年、陳松長氏が『香港中文大学文物館蔵簡牘』（二〇〇一、97～108頁）の中で原寸大のカラー写真とともに公にしたことで、始めて全貌が明らかになった。(1)

「序寧」簡は一九八九～九四年の間に香港中文大学が購入したこと以外、出土地・出土状況は一切不明であり、内容から後漢の建初四年（西暦七九年）のもので、一カ所から出土したのは間違いない、程度のことしか言えない。当然、真偽の疑問があるが、字跡からは偽とは言えないようである。全部で十四枚からなり、小振りの木牘に小さな文字で複数行にわたって書いたものと、細長い木簡に大きな字で一行のみ書いたものの二種類がある。今までに類似のものが出土したことはなく、紀元後一世紀の葬送儀礼の習俗、信仰された神霊の名、語彙などの点で全く新しい情報を与えてくれる、極めて希有なものである。

二．釋文　文字を補った場合は[ ]、説明は( )内に表示。(226)等は原報告の簡番号。 」は改行を表す。

１「建初四年七月甲寅朔、皇母序寧病。皇男皇婦皇子、共爲皇母序寧、禱炊、休。七月十二日乙丑、序[寧]（欠）以上正面[下]入黄泉、上入倉(蒼)天。皇男皇婦爲序寧所禱造(灶)君、皆序寧持去

(1)筆者が序寧簡に関心を抱いたのは2002年１月19日付けDonald Harper氏私信によるところが大きい。本研究でハーパー氏の私信を参考にしたことと共に、感謝の念を表したい。

天公所對。生人不負責、死人毋適(謫)。巻(券)書[明白]。(欠)以上背面」(226)（建初四年(79CE)七月甲寅朔、皇母序寧 病む。皇男・皇婦・皇子、共に皇母序寧[*1]の爲に、炊[*2]に禱り、休さる。七月十二日乙丑、序寧……下は黄泉に入り、上は蒼天に入る。皇男・皇婦の序寧の爲に灶君[*3]に禱るところ、皆な序寧持ちて天公[*4]の對するところに去る。生人は責(せめ)を負わず、死人は謫(つみ)毋からんことを。券書[*5]明白なり。）

２「建初四年七月甲寅、爲(衍文?)田氏皇男皇婦皇弟君呉、共爲田氏皇母序寧、禱外家西南請子[社]、休。」皇母序寧、以七月十二日乙丑、頭堅、目窅、兩手以捲、下入黄泉、上入倉(蒼)天。今以鹽湯下、所言禱、死者不」厚適(謫)、生者毋責。券刺明白。所禱序寧皆持去對天公。」(227)（建初四年七月甲寅、田氏の皇男・皇婦・皇弟の君呉、共に田氏の皇母序寧のために、外家西南の請子社[*6]に禱り、休さる。皇母序寧は、七月十二日乙丑を以て、頭堅、目窅、兩手以て捲き[*7]、下は黄泉に入り、上は蒼天に入る[*8]。今鹽湯[*9]を以て下し、禱を言うところは、死者は謫を厚くせず、生者は責毋からんことを。券刺明白なり。禱るところは序寧皆な持去して天公に對す。）

３「(欠) 爲皇母序寧、禱社。七月十二日乙丑、序寧頭塁、目顛、兩手以抱、下入黄泉、上入倉(蒼)天。(欠)以上正面皆序寧持去天公所對。生人不負責、死人毋適(謫)。巻(券)書明白。張氏請子社。以上背面」(228)（……皇母序寧のために、社に禱る。七月十二日乙丑、序寧は頭塁、目顛、兩手以て抱き、下は黄泉に入り、上は蒼天に入る。……皆な序寧、天公の對するところに持去す。生人は責を負わず、死人は謫毋らんことを。券書明白なり。[祭るところは]張氏の請子社[なり]。）

４「(欠) 皇男皇婦、爲序寧所禱郭貴人。七月十二日乙丑、序寧頭塁、目顛、兩手以抱、下入黄泉、上入倉(蒼)天。皇男皇婦所禱郭貴人、皆序寧[持]去天公[所]以上正面對。生人不負責、死人毋適(謫)。巻(券)書明白。以上背面」(229)（……皇男・皇婦、序寧のために郭貴人[*10]に禱るところ。七月十二日乙丑、序寧は頭塁、目顛、兩手以て抱き、下は黄泉に入り、上は蒼天に入る。皇男・皇婦の郭貴人に禱るところ、皆な序寧、天公の對するところに持去す。生人は責を負わず、死人は謫毋からんことを。券書明白なり。）

５「殤君。皇男皇婦、爲序寧所禱殤君。七月十二日乙丑、序寧頭塁、目顛、兩手以抱、下入黄泉、上入倉(蒼)天。皇男皇[婦]爲序寧所禱、皆予(序)寧持去以上正面天公所對。生人不負責、死人不負適(謫)。巻(券)書明白。以上背面」(230)（殤君。皇男・皇婦、序寧のために殤君[*11]に禱るところ。七月十二日乙丑、序寧は頭塁、目顛、兩手以て抱き、下は黄泉に入り、上は蒼天に入る。皇男・皇婦の序寧のために禱るところ、皆な序寧、天公の對するところに持去す。生人は責を負わず、死人は謫を負わざらんことを。券書明白なり。）

６「田社。皇男皇婦、爲序寧所禱田社。七月十二日乙丑、序寧頭塁、目顛、兩手以抱、下入黄泉、(欠)以上正面所對。生人不負責、死人毋適(謫)。巻(券)書明白。以上背面」(231)（田社。皇男・皇婦、序寧のために田社[*12]に禱るところ。七月十二日乙丑、序寧は頭塁、目顛、兩手以て抱き、下は黄泉に入り、……[天公の]對するところに[持去す]。生人は責を負わず、死人は謫毋からんことを。券書明白なり。）

７「七月廿日癸酉、令巫夏(下)脯酒、爲皇母序寧下禱、皇男皇婦共爲禱水上、皇母」序寧今以頭堅、目窅、兩手以捲、脯酒下、生者毋責、死者毋適(謫)。券刺明白。」(232)（七月廿日癸酉、巫をして脯酒を下さしめ、皇母序寧のために下禱し、皇男・皇婦共に爲に水上[*13]に禱る。皇母序寧は今以て頭堅、目窅、兩手以て捲す。脯酒の下れば、生者は責毋く、死者は謫毋らんことを。券刺明白なり。）

８「[皇男皇婦]爲序寧所禱水上、皆序寧持去天公所對。生人不負責、死人毋適(謫)。巻(券)書明

白。以上正面」(232)（皇男・皇婦、序寧のために水上に禱るところ、皆な序寧、天公の對するところに持去す。生人は責を負わず、死人は謫毋らんことを。券書明白なり。）

９「七月廿日癸酉、令巫夏(下)脯酒、爲皇母序寧下禱、皇男皇婦共爲禱猲君、皇母」序寧今以頭堅、目窅、兩手以捲、脯酒下、生人不負責、死人毋適(謫)。券刺明白。」(234)（七月廿日癸酉、巫をして脯(はしじ)酒を下さしめ、皇母序寧のために下禱し、皇男・皇婦共に爲に猲君[*14]に禱る。皇母序寧は今以て頭堅、目窅、兩手以て捲す。脯酒の下れば、生人は責を負わず、死人は謫毋らんことを。券刺明白なり。）

10「七月廿日癸酉、令巫夏(下)脯酒、爲皇母序寧下禱、皇男皇婦共爲禱東北官保社、」皇母序寧今以頭堅、目窅、兩手以捲、脯酒下、生人不負責、死人毋適(謫)。以上正面券刺明白。以上背面」(235)（七月廿日癸酉、巫をして脯酒を下さしめ、皇母序寧のために下禱し、皇男・皇婦共に爲に東北官保社[*15]に禱る。皇母序寧は今以て頭堅、目窅、兩手以て捲す。脯酒の下れば、生人は責を負わず、死人は謫毋らんことを。券刺明白なり。）

11「(欠）皇男皇婦爲序寧所禱官社、皆序寧持去天（欠）以上正面」(236)（……皇男・皇婦の序寧のために官社に禱るところ、皆な序寧天……持去す。……）

12「七月廿日癸酉、令巫下脯酒、爲皇母序寧下禱、皇男皇婦共爲禱大父母丈人田社・男殤」女殤司命、皇母序寧今以頭堅、目窅、兩手以捲、脯酒下、生人不負責、死人毋適(謫)。券刺明白。」(237)（七月廿日癸酉、巫をして脯酒を下さしめ、皇母序寧のために下禱し、皇男・皇婦共に爲に大父母丈人の田社[*16]・男殤女殤司命[*17]に禱る。皇母序寧今以て頭堅、目窅、兩手以て捲す。脯酒の下れば、生人は責を負わず、死人は謫毋らんことを。券刺明白なり。）

13「大父母丈人・男殤女殤禱（衍文?）祠(司)命君、皇男皇婦爲序寧所禱、皆序寧持去天公所對。生[人不]負責、死人毋適(謫)。卷(券)書明白。以上正面」(238)（大父母丈人・男殤女殤司命君に、皇男・皇婦の序寧のために禱るところ、皆な序寧、天公の對するところに持去す。生人は責を負わず、死人は謫毋らんことを。券書明白なり。）

14「八月十八日庚子、令趙明下脯酒、爲皇母序寧下及(?)君禱、皇母序寧今以頭堅、目窅、」兩手以捲、脯酒下、生人不負責、死人毋適(謫)。券刺明白。」(239)（八月十八日庚子、趙明をして脯酒を下さしめ、皇母序寧のために及君[*18]の禱を下す(?)。皇母序寧今以て頭堅、目窅、兩手以て捲す。脯酒の下れば、生人は責を負わず、死人は謫毋らんことを。券刺明白なり。）

【注】

*1「序寧」　饒氏は「序」→「敍」＝「解」、「寧」＝「安」として、災禍を祓う儀礼とする（『周禮』眡祲「安宅敍降」）。陳氏は「序」→「予」で、「予寧」は服喪生活を送ることで（『漢書』哀帝紀・顔師古注）、先ず家中に死者あり、服喪生活の中で母が体調を崩し、その平癒を祈って祭祀を行ったのであり、「生人不負責、死人毋謫」は死者と遺族（母を含めた）の平穏を祈るものとする。しかし、「序寧」が常に「皇母」または「爲」の後に置かれている状況から見れば、「序寧」を皇母の名前（字?）とするハーパー氏の説が適解である。

*2「炊」　饒氏は『史記』封禅書「晉巫有司命・巫社・巫族人・先炊之屬」注「先炊、古炊母之神也」の「先炊」に相当する神と見なす。

*3「造君」　「造」は「竈(ソウ)」(爨)、竈の神。陳氏は先炊が灶君に配祭されるものとするが、同類の神と考えてよいであろう。

*4「天公」　陳氏は江蘇省邗江県胡場五号漢墓「神霊名位牘」に「天公」あり（前漢宣帝本始三

年、紀元前118年)、また張角（後漢末太平道の指導者）に「天公将軍」の称あり、更に『酉陽雑俎』を引いて寿命を司る神であるとする。後文に司命神が言及されているから、寿命を司るのは確かとは言えないが、簡文中では死者が行く先の神であるとは言える。

*5「券書」「券刺」　陳氏は契約文書であり、天公の所へ行って生死を照合し、平安を祈るための文書とする。

*6「外家」　陳氏は皇母の生家とする。睡虎地『日書』には「外鬼」「外鬼傷死」「外鬼父葉(世)」「外鬼兄葉(世)」「母葉(世)外死」の表現がある。「外家」それ自体が母方の家を意味しているとはいえないが、ここにおいては可能性があろう。

「請子」　陳氏は「請子社」（第３条「張氏請子社」）の略称であり、第10条の東北の「官保社」と並ぶ、西南の官社の固有名詞であるとする。陳氏が「外家」を皇母の生家と解しつつ、「請子社」を官社とするのは矛盾をはらむようである（それとも「外家」と「西南請子(社)」の二つとするのであろうか)。「外家西南請子(社)」は第３条「張氏請子社」と同じものを指しているというのは確かに可能性があるが、その場合「外家」＝「張氏」となるのではないか。

*7「頭堅(望)、目顚、兩手以抱」　「望」について陳氏は「望」、遠望とし、「宿」も深遠、遠望で、「頭堅目宿」は祭祀の時の儀礼あるいは態度、「兩手以捲(抱)」は神霊に祈告する時の動作であろうと推測する。一方、饒氏は「宿」を「顚」として理解し、ハーパー氏も「眼が落ちくぼむ」と読む。「宿」はくぼんだ目の様（『説文』「深目皃」）と遠望の両義がある。「頭望、目顚、兩手以抱」は結局のところ未詳であるが、それが「下入黄泉、上入蒼天」句の前に置かれていることは、序寧の病気の状態または死を表すのだと思われる。

*8「下入黄泉、上入蒼天」　後述する墓券の中で特徴的に現れる文言である。光和五(182)年劉氏買田券「[光]和五年二月戊子朔廿八日乙卯、□□□帝神□、敢告墓上墓下（欠文）土[中]主土、墓□永□・地下二十（二千の誤り）石・墓主・墓皇・墓呂・東仟西仟南佰北佰・丘丞墓佰・東（欠文）南成北□魂□□□□□中游徼、佰門卒史。□太原太守中山蒲陰助所博成里劉公（欠文）早死、今日合墓□□□□、上至蒼天、下至黄泉。青骨死人劉公、則自家田三梁（欠文）東佰南田廿八畝。南北長七十歩、東西廣九十六歩、中有丈尺、券書明白。……生死異路、不得相妨、死人歸蒿里戊己。地上地下、不得苛止。……」、光和七(184)年樊利家買田券「光和七年九月癸酉朔六日成(戊)寅、平陰男子樊利家、從雒陽男子杜謌子ミ弟□、買石梁亭部桓千東比是佰北田五畝ミ三千、幷直萬五千。戔(錢)即日異(畢)、田中根土著、上至天、下至黄、皆□□……行田……」、河南男子□孟叔買田券「上至蒼天、下至□□」（以上、池田温「中国歴代墓券略考」、『東洋文化研究所紀要』86、一九八一、222～3頁)。また、劉宋時代のものであるが、元嘉十(433)年徐副地券「……年五十九歳以去、壬申年十二月廿六日、醉酒壽終、神歸三天、身歸三泉長安蒿里……」（『湖南考古学輯刊』第一輯、一九八二）とあり、「下入黄泉、上入蒼天」とは魂が天に、魄が地に至ること、即ち墓主の死を意味すると推測できる。この表現が存在することは、この段階で序寧が死亡したことを意味すると考えざるを得ない。また、文脈は異なるが、咸康四年朱曼妻薛買田券には「……从天買地、从地買宅、東極甲乙、南極平丁、西極庚辛、北極壬癸、中極戊己、上極天、下極泉……」（池田前掲、227頁）とあり、死者の宅地（墓）が天上黄泉まで達することを意味している（原田正巳「民俗資料としての墓券――上代中国人の死靈観の一面」、『Philosophia』45、一九六三)。

*9「鹽湯」　饒氏は：道教で邪気を祓うための「鹽米符」に相当するものと考える。

*10「郭貴人」　神霊の名であるが、不明（陳氏)。

*11「殤君」　陳氏は『儀禮』喪服と『楚辞』国殤を引き、夭折者または戦死者、両方の可能性があるとする。第12・13条にある「男殤女殤」との関係は不明である。

*12「田社」　饒氏は農耕の社とするが、陳氏・ハーパー氏は田氏、即ち序寧簡を作成した家族のやしろであると考える。第３条で「張氏請子社」、第12条で「大父母丈人田社」を挙げる（これ以外に第10・11条の「官社」がある）ところから見るに、序寧簡では「社」は特定の「氏」と結びつきえるものなのであり、後者の説が正しいであろう。

*13「水上」　陳氏は河伯の類の神霊の名であるとして、邗江胡場漢墓「神霊名位牘」にも見えることを指摘する。神霊の名としての「水上」は包山楚簡の卜筮祭祷記録にも見え、そこでは「没人」と併言され、水死者の霊、あるいは水中の妖怪の類と思われる。ここでの「水上」という神霊の正体は不明である。

*14「獡君」　饒氏は「獡」→「臘」「獵」で、狩猟の神と推測する。

*15「東北官保社」　陳氏は第11条の「官社」と同じものを指しており、「官社」は国家により置かれた社（『漢書』郊祀志下に「聖漢興、禮義稍定、已有官社」とあり）、「保社」とは東北の官社の固有名詞であるとする。

*16「大父母丈人田社」　「大父母」は祖父母、「丈人」は老人で、田氏の祖父母（即ち皇母の上の世代）または祖先といった義であろう。「田社」が第６条と同じものであることは疑いない。ここで「大父母丈人田社」が「大父母丈人」と「田社」であるのか、「大父母丈人」の「田社」であるのかは確実ではないが、後者ならば田氏祖先のやしろということであろうか。

*17「司命」　寿命を司る神。司命神は春秋後期の洹子孟姜壺（紀元前六世紀中葉が初見で、葬儀の一環として祭を享けている。文献中には、司命神を天神（星）とする考え方と、五祀と並ぶ屋敷内の小神という考え方が並立しているが、戦国時代以降、死者の霊魂を迎えに降臨する神、あるいは人の罪過を天に報告して寿命の増減をもたらす神として、広範に信仰された（後述）。

「男殤女殤」　夭折者をいうと思われるが、「男殤女殤司命(君)」が「男殤女殤」と「司命君」なのか、「男殤女殤」の「司命君」なのか（この場合は司命君は夭折をもたらす神ということか）不明である。

*18「及」　写真は不鮮明であり、「及」であると断言しがたい。暫定的に原報告に従う。

（一）序寧簡の体例

序寧簡はその紀年から「建初四年七月朔/十二日」（A類＝第１・２条）、「七月十二日」（B類＝第３～６条）、「七月廿日」（C類＝第７～13条）、「八月十八日」（D類＝第14条）の四類に分かれ、各々決まった体例で書かれていると言える。それは次のように復元できよう。

A類「建初四年七月甲寅朔、皇母序寧病。〔祭祀者〕共爲皇母序寧、禱〔祭祀対象〕、休。七月十二日乙丑、皇母序寧、頭堅、目窅、兩手以捲、下入黄泉、上入蒼天。〔祭祀者〕爲序寧所禱〔祭祀対象〕、皆序寧持去天公所對。生人不負責、死人毋謫（または「今以〔供物〕下、所言禱、死者不厚謫、生者毋責」）。券書（または券刺）明白。」

B類：文頭または文末に〔祭祀対象〕を表題として掲げる。

「〔祭祀対象〕。〔祭祀者〕爲序寧所禱〔祭祀対象〕。七月十二日乙丑、序寧頭墾、目顛、兩手以抱、下入黄泉、上入蒼天。〔祭祀者〕爲序寧所禱、皆序寧持去天公所對。生人不負責、死人不負謫。券書明白。」

C類：二簡ずつペア（第７－８条、第10－11条、第12－13条）。

「七月廿日癸酉、令〔祭祀執行者〕下〔供物〕、爲皇母序寧下禱、〔祭祀者〕共爲禱〔祭祀対象〕、序寧今以頭堅、目窅、兩手以捲、〔供物〕下、生者毋責、死者毋謫。券刺明白。」「〔祭祀者〕爲序寧所禱〔祭祀対象〕、皆序寧持去天公所對。生人不負責、死人毋謫。券書明白。」

D類「八月十八日庚子、令〔供献執行者〕下〔供物〕、爲皇母序寧下〔祭祀対象〕禱、皇母序寧今以頭堅、目窅、兩手以捲、〔供物〕下、生人不負責、死人毋謫。券刺明白。」

これを基に〔年月日〕〔祭祀者〕〔祭祀対象〕〔供献執行者〕〔供物〕を整理するなら、下の表のようになる。

類	条	年 月 日	祭祀主宰者	祭祀対象	供献者	供物	備考
A	1	建初七月甲寅朔	皇男・皇婦・皇子	炊			
		七月十二日乙丑	皇男・皇婦	灶君、			
	2	七月甲寅	田氏皇男・皇婦・皇弟	外家西南請子社			
		七月十二日乙丑	君呉			鹽湯	下
B	3	七月十二日乙丑	？	社(張氏請子社)			
	4	七月十二日乙丑	皇男・皇婦	郭貴人			
	5	七月十二日乙丑	皇男・皇婦	殤君			
	6	七月十二日乙丑	皇男・皇婦	田社			
C	7/8	七月廿日癸酉	皇男・皇婦	水上	巫	脯酒	下禱
	9	七月廿日癸酉、	皇男・皇婦	獡君	巫	脯酒	下禱
	10/11	七月廿日癸酉	皇男・皇婦	東北官保社(社)	巫	脯酒	下禱
	12/13	七月廿日癸酉	皇男・皇婦	大父母丈人田社 男殤女殤司命	巫	脯酒	下禱
D	14	八月十八日庚子	？	及(?)君	趙明	脯酒	下禱

（二）祭祀の状況

以上から、簡文の背景と状況の推移を概ね推測することができる。

先ず、建初七月一日、田氏の母序寧は病になり、灶君、外家西南請子社に平癒のために祭祀が行われた。灶君の祭祀に参加したのは皇男・皇婦・皇子（序寧の息子夫妻とその子）、請子社の祭祀に参加したのは皇男・皇婦と皇弟君呉である。君呉なる人物が皇男の弟（即ち序寧の子）なのか、序寧の弟なのかは不明である。祭祀は「休」、恩寵を得たと判断されたが、その甲斐もなく、序寧は七月十二日に死亡した。それを承けて、張氏請子社(外家請子社と同じものか？)、郭貴人、殤君、田氏の社に祭祀が行われる。祭祀者は皇男皇婦で、供物の記載はないが、第２条の鹽湯がそれにあたる可能性はある。(1)

次に八日後の七月二十日、死者序寧のために巫（職業的宗教者）を雇って、水上、獡君、東北官保社、大父母丈人田社・男殤女殤司命君に祭祀を行い、脯と酒を供える。続いて八月十八日（死

(1)正確に言うと、この段階での祭祀が七月一日に行われたのか、十二日に新たに行われたものなのか不明である。例えば第１条の炊と灶君（この二つは事実上、同じ神霊であろう）の祭祀が一日と十二日の二回行われたのか、一日に行われただけなのか、わからない。但し、第３～６条（B類）で最初に祭祀を言い、次に序寧の死を言っていることは、祭祀が行われたのは実は七月一日であることを示唆するようにも思われる。

の三十五または三十六日後)、趙明なる者に命じて正体不明の神（及君(?)）を祭り、脯と酒を供えている。趙明はやはり巫覡であろうと推測できるが、七月二十日の巫と同一人物かはわからない。簡文はここで終わっているため、祭祀が更に継続したかについても不明である。

七月一日の段階では祭祀の目的は序寧の病気平癒にある。つまり、包山、望山楚簡の卜筮祭祷記録（第四章既述）や『儀禮』既夕記「乃行禱于伍祀、乃卒。」（鄭注「盡孝子之情。五祀、博言之。士二祀、曰門、曰行。」疏「釋曰、云盡孝子之情者、死期已至、必不可求生、但盡孝子之情故、乃行禱五祀、望祐助病者、使之不死也」）と同様の状況である。七月十二日に序寧が死亡すると、祭祀は連続しつつも、その意味づけが変化する。即ち、第２条に「禱を言うところ（祈願の内容）は、死者は謫(つみ)を厚くせず、生者は責毋(せめな)からんことを」と言うように、死者の死後の幸福と遺族の幸いのために、祖先や社、神霊を祭るのであり、七月二十日、八月十八日の祭祀も同様である。

この文献は次節で論じる鎮墓文（買墓券）と類似するところが多い。鎮墓文は死者の「解謫」と生者の「除殃」を求める文章を鉛板または土器などに書いて墓に随葬されたしたもので、後漢後期以降に流行し、その時代の死生観や他界観に関わる重要資料である（後述)。鎮墓文と序寧簡に共通する表現として、第一に「生人は責を負わず、死人は謫(つみ)毋からん」という表現がある。序寧簡は鎮墓文と同様、死者と生者の運命をパラレルなものとして、死人の「謫」なきと生者の「責」なしを共に望ましい状態として捉えていることを示すと共に、逆に言えば死者が「謫」を受ける可能性を認めていたことを示している。

第二に、「下は黄泉に入り、上は蒼天に入る」という表現も、陳墓文に頻出する表現である。上述のように、ここからは死者の行き先として天上と地下の両方が想定されていること、即ち二元的他界観（魂・魄）であることを看取することができる。死者が「天公」に召還される一方で、「禱を下す」あるいは供物が「下」るとする表現も他界が二面的に理解されていることを示すと思われる。そして、序寧が「天公の對するところ」に行くとする表現は、死者の魂が天において一種の審問のようなものを受けることを示唆しているのであろう。

祭祀の祈願は死者がそれを「持ちて天公の對するところに去る」ことによって果たされるとされている。つまり、死者の側からいうと、親族が神々に対して「死人は謫毋からん」ことを祈願してくれたことによって（その祈願を自らが持参して「天公」に申告する)、他界で「謫」を得る危険は低減するであろうし、遺族の方から言うと、「生人は責を負わず」という願望を死者を媒介として「天公」に伝達しているのであり（従って簡文は随葬されなければならない)、死者を一種のメッセンジャーとして利用するという構造である。そして「券書（券刺）明白」という表現は、死者による祈願の伝達を一種の契約文書の形で表すことで、効力を発揮させることを示している。その意味で、死者との縁切りを基本的な性格とする鎮墓文とは異なり、死者を“仲介者”として天上界と神々の恩寵にあずかるという方向を持っていたことが考えることができる。

以上の推測に大過なしとすれば、紀元一世紀の段階で既に、死者が天神の審判を受け、場合によっては罪を得るという考えが存在し、そのため生前の治癒延命の祈祷から連続して（おそらくは葬送の儀礼と平行して）死者の冥福を祈る祭祀が諸々の神々に対して行われたことになる（もっとも、同類の簡文が見つかっていないことは、この風習がそれ程一般的でなかったことを示唆しているかもしれない)。問題になるのは、死者と天公、諸々の神々の相互関係である。

ただし、序寧簡で言及される神の多くが正体不明であり、余り確実なことは言い得ない。祭られている神は司命神（男殤女殤司命)、土地神（官社、東北官保社)、五祠（灶君）の他、祖先と

思われるもの（田社、大父母丈人田社）、厲鬼の類（水上、殤君、「男殤女殤司命」が仮に「男殤女殤」と「司命」と読むべきだとしたら、それも含める）、その他（郭貴人、獦君）に区分することが可能である。「外家西南請子社」「張氏請子社」については帰属に迷うが、外家を序寧の生家とする上引の陳松長氏の見解が正しいとすると、母方の祖先の可能性が高いことになろう。ここで仮に厲鬼の類とした「殤君」についても、それが夭折者一般ということなのか、親族中の夭折者なのかは分からない。但し、「水上」は包山楚墓卜筮祭祷記録の「水上・没人」や睡虎地『日書』の「水亡殤」などの表現と比較して、水死者をいうと考えて問題あるまい。とするなら、この神霊については、祓われるべき厲鬼から祭られる神へという、性格の変化があったことになる。

天公は必ずしも天帝であると断言はできないが、天界の審判神であるのであろう。この神自体は（それが祈願が伝達されるべき対象と思われるにもかかわらず）祭祀の対象になっていない。地上での祭祀は祖先他や土地神などの身近な神に向けて行われ、それにより、死者がこれから仲間入りする祖先などの助けにより、罪を免れえるという構図であったのかもしれない。そうであるなら、今までに発見してきた“仲介者”としての死者（祖先）と土地神という構造が再びここでも存在していると考えることが可能であろう。

（三）司命神

序寧簡において注目に価するのは司命神が祭祀対象の中に含まれていることである。但し、その中での司命神の性格と位置づけも必ずしも明瞭ではない。

司命神の最古の事例は春秋金文の洹子孟姜壺であると思われ、そこでは序寧簡と同様に、葬送儀礼の過程の中で「上天子」「大巫司誓」「南宮子」とならんで、「大嗣命」に対する祭祀が行われている。戦国時代の文献では『荘子』至樂・『管子』法法・『韓非子』喩老などに生死・寿命を司る神としての用例が見え、『楚辞』九歌には「大司命」「小司命」の両篇があり、『史記』封禅書では「晉巫」「荊巫」が司命を祭ったとする。多くの国で信仰されたことは確かである。前引（第四章）の包山の卜筮祭祷記録にも司命を祭祀対象に含めていた（第８条、21条、23条）。秦地の文献では天水放馬灘一号秦墓「墓主記」には司命神に訴えることで死者が再生する話が載っている。この筋立ては次章で論じる六朝志怪における蘇生譚と類似しており、李学勤は志怪の淵源をなすものと見なす（しかし、李紀祥「甘粛天水放馬灘《墓主記》秦簡所反映的民俗信仰初探」（『民間信仰與中国文化国際研討会論文集』、一九九四）が、この簡文の後半は祭墓の方法と禁忌に関わっており、文書の主眼は主人公が丹が死を経験し、死者の世界に通じる能力を獲得したことによって、その情報を開示する点にあったとする方が内容に即した理解であろう）。漢代文献には、司命神を北斗七星の傍らの星とする考え方（『周禮』大宗伯、『史記』天官書）と、五祀と並ぶ屋敷内の小神という考え方（『禮記』祭法、王制）があり、後漢時代には司命神が人の罪過を監督し寿命の増減をもたらすと考えられ（『周禮』大宗伯の鄭注、『白虎通』寿命）、『風俗通』によると実際に神像を居宅の祠に安置して祭祀を行ったらしい。一方、鎮墓文や『太平経』（後述）では天（帝）を頂点とする官僚的神界の中で人間の寿命を計算・記録することを職能とする神であり、その寿命の管理は場合によっては誤りがあると考えられている。この考え方が六朝時代に継承・発展して、司命神の誤りのため冥界に召還された者が蘇生する話、司命神の恩情により寿命が増益する話などが生まれたと考えることができるだろう。

洹**子孟姜壺**（紀元前六世紀中葉。二器あり）：ⓐ春秋時代の齊の田氏（田文子、齊公の娘はその

子田桓子の妻）の死に際して、Ⓣ齊公が自ら期服の喪に服する許可を天子から得て、ⓒその喪事において「上天子」「大巫司誓」「大嗣命」「南宮子」を対象として祭祀が行い、ⓓ喪の終了後にⓔ齊侯に対する感謝を表すために銅器を鋳造し、ⓕかつ幸福を祈願した、という内容。

【釋文】齊侯女畾(雷)、聿(肆)喪其[illegible]。齊侯命大子乘[illegible]來句宗白(伯)、聖(聽)命于天子、曰、期[illegible](則)爾期、余不其事(使)。女(汝)受[illegible]遠(歸)傳[illegible]御、爾其遵受御。齊侯拜嘉命、[于]上天子用璧玉備(佩)一嗣、于大無(巫)嗣折(誓)于(與)大嗣命用璧・兩壺・八鼎、于南宮子用璧二備(佩)玉二嗣・鼓鐘一銍(肆)。齊侯既遵洹子・孟姜喪、其人民都邑堇(謹)宴無(舞)、用從爾大樂、用鋟(鑄)爾羞銅、用御天子之事。洹子・孟姜、用乞嘉命、用旂(祈)冒(眉)壽萬年無疆、用御爾事。（ⓐ齊侯の女、雷、肆に其の[illegible](毀?=舅)を喪う。ⓑ齊侯は大子に命じ乘して（不明）來たりて宗伯に句し、命を天子に聽かしむに、曰く、「期なれば則ち爾期とせよ。余は其れ使わざらん。汝、[illegible]（残欠）を受けて歸り傳え[illegible]御せよ（不明)。爾其れ（喪を）遵えれば受御せよ（不明)」と。ⓒ齊侯は嘉命を拜し、上天子に璧玉[一]・佩[玉]一嗣（量詞。一説：「笥」、玉を入れる器具）を用い、大巫嗣誓と大嗣命とに璧[玉][一]・兩壺・八鼎を用い、南宮子に璧[玉]二・佩玉二嗣・鼓鐘一肆(セット)を用う。ⓓ齊侯は既に洹子・孟姜の喪を遵えるに、其の人民都邑は謹みて寠(宴?)舞し、用て爾の大樂に從えり。ⓔ用て爾の羞銅（供献用の銅器）を鑄し、用て天子の事に御いん。ⓕ洹子・孟姜は、用て嘉命を乞い、用て眉壽の萬年無疆なるを祈り、用て爾の事に御いん。）

『莊子』至樂「吾使司命復生子形、爲子骨肉肌膚、反子父母妻子閭里知識、子欲之乎。」
『管子』法法「曰、君子也、故從而貴之、不敢論其德行之高卑、有故爲其殺生急於司命也。」
『韓非子』喩老「扁鵲曰、疾在腠理、湯熨之所及也、在肌膚、鍼石之所及也、在腸胃、火齊之所及也、在骨髓、司命之所屬、無奈何也。」(1)
『楚辞』大司命「……紛總總兮九州、何壽夭兮在予、……固人命兮有當、孰離合兮可爲。」
小司命「……竦長劍兮擁幼艾、蓀獨宜兮爲民正。」(2)
『史記』封禅書「晉巫祠五帝・東君・雲中・司命・巫社・巫祠、族人・先炊之屬、……荊巫祠堂下・巫先・司命・施糜之屬。」

甘肅省天水放馬灘一号秦墓（1986年発掘）「墓主記」（発掘簡報『文物』1989-2。李学勤「放馬灘簡中的志怪故事」『文物』1990-4。（以下は李学勤の釈文による）

【釋文】「卅八年八月己巳、邸丞赤敢謁御史、大梁人王里□□曰丹□、今七年、丹刺傷人垣雍里中、因自刺殹(也)。棄之于市。三日、葬之垣雍南門外。三年、丹而復生。丹所以得復生者、吾犀武舍人、犀武論其舍人□命者、以丹未當死、因告司命史公孫強。因令白狗(?)穴屈(掘) 出丹。立墓上三日、因與司命史公孫強北出趙氏、之北地柏丘之上、盈四年、乃聞狩(吠)鷄鳴而人食、其状類益(嗌)少麋(眉)、墨(黒)。丹言曰、死者不欲多衣(?)、市人以白茅爲富(?)、其鬼受(?)于它而富。丹言、祠墓者毋敢[illegible](嘔)。[illegible](嘔)、鬼去敬(驚)走。已収[illegible](祭)而釐之、如此□□□□食□。丹言、祠者必謹騷(掃)除、毋以□濯(洒)祠所。毋以羹沃(澆)

(1)「腠理」：肌のきめ。「火齊」(劑)：煎湯の薬。
(2)「紛總總」：多い様。「離合」：離別と邂逅。「竦」：執。「幼艾」：長幼。「蓀」：二人称代名詞。

𣪊(祭)上、鬼弗食殹(也)。」（卅八年（李は秦昭王三八年269BCEとする）八月己巳、邸の丞、赤は敢えて御史に謁ぐ。（魏の都）大梁の人王里の□□（名を）丹と曰う□、今七年、丹は人を垣雍里の中に刺傷し、因りて自ら刺すなり。これを市に棄つ。三日、これを垣雍南門の外に葬る。三年、丹は復生す。丹の復生するを得る所以なるものは、吾 犀武の舎人にして、(1)犀武は其の舎人の□命を論じ、丹の未だ當に死すべからざるを以て、因りて司命の史(使)、（名は）公孫強に告ぐ。因りて白狗をして穴掘して丹を出す。墓上に立つこと三日、因りて司命の史、公孫強と北して趙氏に出で、北地の柏丘の上に之く。盈つること四年、乃ち吠鶏鳴を聞きて人食す。其の状は嗌益に類し眉少なく黒し。丹言いて曰く、『死する者は衣多きを欲せず、市人は白茅を以てするを富となすも、其の鬼は它(他)に受けて富む。』丹言う、『墓を祠る者は敢えて嘔く毋れ。嘔けば、鬼は去り驚き走ぐ。已に祭りを収めてこれを韇(罄?)にし、此の如く……（不明)』。丹言う、『祠る者は必ず謹みて掃除し、□を以て祠所を洒うなかれ。羹を以て祭りの上に漉ぐなかれ。鬼は食わざればなり。』）

『周禮』大宗伯「以槱燎、祀司中・司命・飌師・雨師」注「鄭司農云、…司中、三能三階（北斗七星の下の星座、上中下各二星からなる。三臺とも言う）也。司命、文昌宮星（北斗七星の側の星座)。…(鄭)玄謂、…司中・司命、文昌第五第四星。或曰、中能上能也。」

『史記』天官書「斗魁戴匡六星、曰文昌宮、一曰上將、二曰次將、三曰貴相、四曰司命、五曰司中、六曰司祿。」注「司命主老幼。」

『禮記』祭法「王為群姓立七祀、曰司命、曰中霤、曰國門、曰國行、曰泰厲、曰戶、曰竈。王自為立七祀。諸侯為國立五祀、曰司命、曰中霤、曰國門、曰國行、曰公厲。諸侯自為立七祀。大夫立三祀、曰族厲、曰門、曰行。適士立二祠、曰門、曰行。庶士庶人立一祀、或立戶、或立曰竈。」鄭注「此非大神所報大事者也、小神居人之間、司察小過、作譴告者爾。…司命、主督察三命。……厲、主殺罰。……（『儀禮』）士喪禮曰、疾病禱於五祀。司命與厲、其時不著。今時民家、或春秋祠司命・行神・山神、門・戶・竈在旁。是必春祠司命、秋祠厲也。或者合而祠之。山即厲也。民悪言厲、巫祝以厲山為之、謬乎。『春秋傳』（昭公七年）曰、鬼有所歸、乃不為厲。」

『禮記』王制「天子祭天地、諸侯祭社稷、大夫祭五祀。」鄭注「五祀、謂司命也、中霤也、門也、行也、厲也。此祭謂大夫有地者、其無地、祭三耳。」

班固『白虎通』寿命「命者何謂也。人之壽也、天命已使生者也。命有三科以記驗。有壽命以保度、有遭命以遇暴、有隨命以應行。壽命者上命也。若言文王受命、唯中身享國五十年。隨命者隨行爲命。若言怠棄三正、天用勦絶其命。又欲使民務仁立義、無滔天。滔天則司命擧過、言用以弊之。遭命者、逢世殘賊。上逢亂君、下必災變、至夭絶人命。（下略)」

王充(27～96頃)『論衡』雷虚「或論曰、鬼神治陰、王者治陽、陰過闇昧、人不能覺、故使鬼神主之。」

『風俗通』祀典「今民間獨祀司命耳、刻木長尺二寸爲人像、行者檐篋中、居者別作小屋。汝南諸郡亦多有、皆祠以豬、率以春秋之月。」

『太平経』(巻114)見誠不触悪訣「夫人皆欲承天、欲得其意、無有怨言。……人居世間、大不容易、……各有怨辞、使天忿怒而不愛人、言壽命無常。……乃爲人壽従中出、不在他人。故言司命、近在胸心、不離人遠、司人是非、有過輒退、何有失時、輒減人年命。……天大寛柔忍人、不一朝而得刑罰也。積過累之甚多、乃下主者之曹、収取其人魂神、……」

(1)犀武：魏の将軍、昭王十四年戦死。

葛洪(284～363)『抱朴子』對俗「行悪事大者、司命奪紀、小過奪算、隨所輕重、故所奪有多少也。凡人之受命得壽、自有本數、數本多者、則紀算難盡而遲死。若所禀本少、而所犯者多、則紀算速盡而早死。」

以上からは、司命神が生死・寿命と死者の命運に重要な役割を果たす神であることは一貫しており、古い時代から病気や葬送の時に祭られてきたことが分かる（従って、序寧簡の中で司命が祭られることは奇異とするには足りない）が、それ以外では、例えば天神とされる一方で、個人的（あるいは家庭ごとの）神とされ、あるいは誤った死をもたらすという意味では悪神である一方で、死者を蘇生させる点では救済神ともいえるなど、性格にブレがあるようである。序寧簡に即して言えば、序寧の死において司命神を祭ることで死者の審判に何らかのポジティヴな役割を果たすのか、あるいは死者の蘇生を願っているのか、それとも後述する鎮墓文と同様に過誤による死を生者の世界にもたらさないように祭っているのか、不明である。時代的、性格的に鎮墓文と近似する文献という点からは、後者の見方が有力と考えられないこともない。

しかし、司命神には単に寿命の決定者・管理者として以上の権能があったことが重要であろう。石川三佐男『楚辭新研究』（研文書院、二〇〇二）によるなら、『楚辭』の大司命・小司命はその天を飛翔する能力から、人面鳥身の神であり（これは『隋巣子』で同様の権能を持つ勾芒がやはり人面鳥身であることから佐証される)、馬王堆帛画の天の入口に存する一対の人面鳥身神、巫山県銅牌の「天門」前に佇む羽翼を持つ神に比定できる。ここから、その主要な役割は「死者の魂の昇仙を援助する」ことにあると考えることができる（前掲、134頁)。序寧簡の目的が死者を確実に「天公の對するところに去」らしめることある以上、司命神の祭祀は死者序寧の魂を天に到達させるために行われていると考えるべきであるように思われる。

第三節　墓券（買墓券・鎮墓文・鎮墓瓶）

序寧簡は死者が「謫」せられる可能性を認めている一方で、主軸としては死者は天に達するのであり、死者の“仲介者”性を中心とする世界観を背景にすると考えることができた。

時代もほぼ同じであり、性格も類似する墓券ではかなりニュアンスの異なる“死者性”が現れる。墓券は買墓券と鎮墓文に大きく大別できる。買墓券（地券・地契）は、死者の死後の生活が侵されないように、現実の土地売買証書を模して、土地神から正規に墓地を購入したことを証する文書である。最も初期の例は後漢章帝建初六年(81CE)、漢代のものは多く長さ40cm弱で、鉛・玉石・甎製の長方形のものが多い。構成としては、年月日、買者、売者、購買事実、対象地、境界、代価、収価事実、立会人、違法買地担保、券書作成、買酒（関係者の宴のため）などの要素から成り、死者への庇護、遺族の賜福延命の願文を含むこともある。これに対して、鎮墓文（鎮墓瓶・鎮墓券）はかなり買地券と類似するが、墓地売買証書の性格を持たず、専ら死者の家または死者の墓の官吏（土地神）に対して死者の「解謫」と生者の「除殃」のために、天帝（または天帝使者）が冥界の神々に対して発した伝令という形式を採るもので、生者と死者の峻別（「死生異路」）の宣言、死者とその親族・子孫に対する賜福の願い、結語「急急如律令」、などの要素から成る。また、鎮墓文と同趣旨であるが、15～20cmの瓶・甕（瓶は「神薬」を入れるため）に記されるものを鎮墓瓶という。鎮墓文には、符を付するものあり（最も早いのは桓帝元嘉元年151)、

漢末の太平道・五斗米道が符書を作って治療を行った事実と軌を一にするもので、一般に鎮墓文の内容は道教と共通する要素が多いとされる。

墓券は後漢後期にから始まり流行したものであるが、六朝時代の事例も相当に多く、また南宋・金、明代後期の遺物も多い(1)（以下、主に参照した研究は次の通りである。池田温「中国歴代墓券略考」『東洋文化研究所紀要』86、一九八一。呉栄曾「鎮墓文中所見到的東漢道巫関係」、『文物』1981-3。Seidel, Anna. “Traces of Han religion: in funeral texts found in tombs”, 秋月観暎編『道教と宗教文化』、一九八七。原田正巳「民俗資料としての墓券:上代中国人の死靈観の一面」、『Philosophia』45、一九六三。原田正巳「墓券文に見られる冥界の神とその祭祀」、『東方宗教』29、一九六七。劉昭瑞「談考古発見的道教解注文」、『敦煌研究』1991-4。劉昭瑞「『太平経』与考古発現的東漢鎮墓文」、『世界宗教研究』1994-9。劉昭瑞「『承負説』縁起論」、『世界宗教研究』1995-4。連劭名「建興二十八年“松人”解除簡考述」、『世界宗教研究』1996-3。饒宗頤「記建興二十八年“松人”解除簡：漢『五龍相拘絞』説」、『簡帛研究』第二輯、一九九六。饒宗頤『魏晋南北朝敦煌文献編年』（一九九七）序。張勛燎「東漢墓葬出土的解注器材料和天師道的起源」、『道家文化研究』第九輯、一九九六。姜伯勤「道釈相激：道教在敦煌」、『敦煌芸術宗教與礼楽文明』、一九九六。蒲慕州、『墓葬與生死——中國古代宗教之省思』、一九九三。『追尋一己之福——中國古代的信仰世界』、一九九五。墓券の引用は特に出所を明らかにしない限り、池田前掲論文からのもの)。

本研究の目的に特に関わってくるのは、当然、鎮墓文の方である。最初に最も典型的な鎮墓文の例を示そう。

> 熹平二年張叔敬鎮墓盆「熹平二年十二月乙巳朔十六日庚申、天帝使者告張氏之家三丘五墓・墓左墓右・中央墓主・塚丞塚令・主塚司令・魂門亭長・塚中遊撃等、敢告移丘丞墓伯・地下二千石・東塚侯・西塚伯・地下撃犆卿・耗里伍長等。今日吉良、非用他故、但以死人張叔敬、薄命蚤死、當來下歸丘墓。黄神生五嶽、主生人禄、召魂召魄、主死人籍、生人築高臺、死人歸深自貍(埋)、眉須(鬚)以落、下爲土灰。今故上復除之薬、欲令後世無有死者。上黨人参九枚、欲持代生人。鉛人持代死人。黄豆・瓜子、死人持給地下賦。立制牡厲、辟除土咎、欲令禍殃不行。傳到、約勅地吏、勿復煩擾張氏之家。急急如律令。」（熹平二年(173CE)十二月乙巳朔十六日庚申、天帝使者は張氏の家の三丘五墓・墓左墓右・中央墓主・塚丞塚令・主塚司令・魂門亭長・塚中遊撃等（墓主の墓を主管する低級神）に告ぐ、敢えて丘丞墓伯・地下二千石・東塚侯・西塚伯・地下撃犆卿・耗里伍長等（冥界上級神）に告移せよ。今日吉良、他の故を用てするに非ず、但だ死人張叔敬、薄命にして蚤に死せるを以て、當に來下して丘墓に歸せんとす。黄神は五嶽を生じ、生人の禄を主（つかさど）り、魂を召し魄を召して、死人の籍を主（つかさど）る。生人は高臺を築き、死人は深きに歸して自ら埋れ、眉鬚以て落ち、下に土灰と爲（な）る。今故に復除の薬を上げ、後世をして死者有ること無から令めんと欲す。上黨人参九枚（未詳）、持して生人に代り、鉛人持して死人に代り、黄豆・瓜子は死人持して地下の賦に給せんと欲す。牡厲を立制し（未詳）、土咎を辟除し、禍殃をして行かざら令めんと欲す。傳到らば、地吏に約勅して、復た張氏の家を煩擾する勿れ。急急律令の如くせよ。）

ここから鎮墓文が表明する他界の特長として次の諸点を挙げることができよう。

第一に、冥界（鎮墓文中、地下、泰山、蒿里など様々に表現される）は官位の異なる神々から

(1)池田温は後漢16、呉４、晉６、劉宋２、蕭齊３、北魏２、隋１、唐８、五代５、北宋９、南宋・金20、元２、明13、清１、明/清１、民国１という統計を示しているが、少し古い段階でのものである。

構成される官僚組織をなす。その至高神は「天帝」であり、天上界、人間界と冥界を共に支配している。

劉伯平鎮墓券「□月乙亥朔廿二日丙申、執天帝下令、（中略）有天帝教、如律令。」

光和元年(178)曹仲成買墓券「（前略）他如天帝律令。」

鎮墓文ではでは天帝が直接、地下の管理に命令することもあるが、多くは「天帝使者」「天帝神師」「黄帝」「黄神北斗」「天帝神師黄神越章」を通して命令を伝達している。天帝使者は畏怖すべき形象として表される（林巳奈夫「漢代鬼神の世界」、『漢代の神々』、一九八九、129頁）。

永和六年(141)鎮墓瓶「永和六年□□□子朔廿一日壬申直□、[天]帝神師爲□□□之墳墓(下略)」

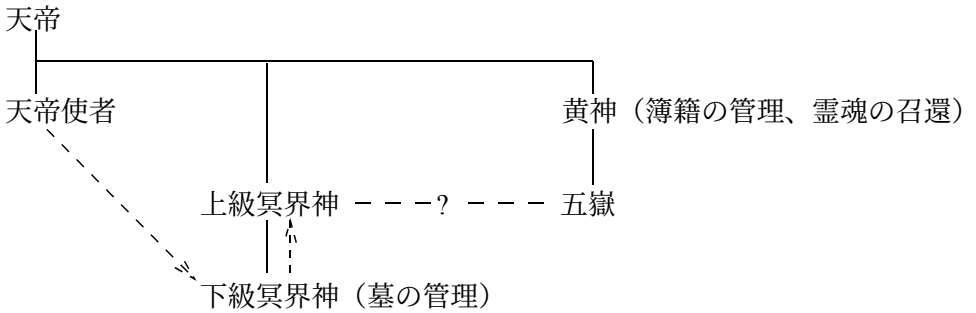
延熹四年(161)鍾仲游妻買墓券「延熹四年九月丙辰朔卅日乙酉直閉、黄帝告丘丞・墓伯・地下二千石・墓在(左)墓右・主墓獄吏・墓門亭長、莫不皆在。今平陰偃人郷萇富里鍾仲游妻、薄命蚤死、今來下葬。自買萬世冢田、賈直九萬九千、銭即日畢。四角立封、中央明堂、皆有尺六桃巻(券)・銭布鉏人。時證知者、先□曾王父母、□□□氏知也。自今以後、不得干[擾]。主人有天帝教、如律令。」

光和二年(179)殷氏鎮墓瓶「光和二年二月乙亥朔十一日乙酉直破、厭天帝神師黄越章、謹爲殷氏甲□家（下略）」(1)

張氏鎮墓瓶（２c.後半）「天帝神師黄神越章、爲天解仇、爲地除央(殃)、主爲張氏家、鎮利害、宅襄四方諸凶央(殃)、奉勝神薬、主辟不詳(祥)、百禍皆自肖(消)亡、張氏之家、大富昌、如律令。」(2)

睢方鎮墓瓶（二c.後半）「黄神北斗、主爲葬者睢方、鎮解諸咎殃。葬犯墓神・墓伯、不利生人者、今日移別、墓家無殃。睢方等、無責子孫・子婦・姪弟。因累大神、利生人・後生子孫、如律令。」

これとは別に、死者の霊魂の収監と生人・死人の録籍を司る「黄神」が存在し、これが五嶽の主神（「黄神生五嶽」というところから山岳神であろう）(3)、生死の総監督として役割を担っている。天帝の命令が伝達される対象は各墓ごとの主管者（墓主・墓令・亭長・遊撃、下級の冥界神であると言える）であり、そこから上級神（丘丞・墓伯・地下二千石・塚侯・塚伯・地下卿・耗里(蒿里)伍長）へと命令が転送されることになる。



第二に、「官僚組織化」された冥界は、必然的に、死者を制約・抑圧するものという性格を帯

(1)「厭」：持（『淮南子』氾論訓・注）。

(2)「勝」：擧。

(3)『抱朴子』には、山中で駆鬼呪符として用いられる「黄神越章之印」が言及され、やはり黄神と山岳の関係を示唆している。『抱朴子』登渉「抱朴子曰、古之人入山者、皆佩黄神越章之印……以封泥著所住之四方各百歩、則虎狼不敢近其内也。……不但只辟虎狼、若有山川社廟血食悪神能作福禍者、以印封泥斷其道路、則不復能神矣。」

びていることが指摘できる。これは仏教の地獄のような純粋苦としての冥界ではない。地上の世界におけると全く同様に、死者は冥界において地吏の統治を受け、その租税を担い、罪があれば収監され刑徒となるということである。このため、死者の租税のために「黄豆・瓜子」を随葬し、労役を肩代わりさせるための「鉛人」を随葬するという考え方が存在した。例えば河南省靈宝県張湾出土の楊氏鎮墓瓶（下引）の瓶内から「鉛人」二件（一男一女、高５cm）が出土している。

熹平二年張叔敬鎮墓盆「上黨人参九枚、欲持代生人。鉛人持代死人。黄豆・瓜子、死人持給地下賦。」

建和元年(147)加氏婦鎮墓瓶「建和元年十一月丁未朔十四日、天帝使者、謹爲加氏之家、別解地下后死、婦加亡、方年二十四。(中略)故以自代鉛人、鉛人池池、能舂能炊、上車能御、把筆能書。告于中高長・伯上游徼、千秋萬歳、無相墜物。與生人食□九人□□□□。」

楊氏鎮墓瓶（２c.後半）「天帝使者、謹爲楊氏之家、鎮安隠冢墓。謹以鉛人金玉、爲死者解適(謫)、生人除罪過。(下略)」

ここで「適」(謫)は罪、咎めの義、「解」は包山楚墓の卜筮祭祷記録の「解」、睡虎地『日書』の「兌」（説、敓）、『論衡』解除篇の「解除」では悪鬼・祟りを祓う解除を意味していたが、鎮墓文では罪悪の解除となっているわけである。罪罰を解除する方法は他に賄賂(?)がある。

初平四年(193)王氏鎮墓瓶「(前略)冢中先人、无驚无恐、安隠(穏)如故。令後曾(増)益口、千秋萬歳、无有央(殃)咎。謹奉黄金千斤金兩、用填塚門、地下死籍、削除文、他央(殃)咎轉要、道中人和。以五石之精、安冢莫(墓)、利子孫。故以神瓶、震(鎮)郭門、如律令。」(1)

熹平四年(175)胥文臺鎮墓瓶「地下有適(謫)、蜜人代行□作、千秋萬歳、不得復□。生人相朔、令胥氏家、生人子孫、富貴豪彊、貲財千億、子孫番(蕃)息。謹奉金銀、□深以謝。(下略)」

これら文章からは、鎮墓瓶の場合は「金銀」を中に入れ（当然本物ではない）、随葬することで、死者の冥福に備えるという意味があったことが分かる。

第三に、鎮墓文は上述のような死者の状態を救済する点に目的があるのであるが、その際、死者だけではなく、生者の救済をも指向していることが指摘されなければならない。それが序寧簡と同様の「生人のために殃を除き、死人ために適(謫)を解す」という表現となって現れている。

熹平元年(172)陳叔敬鎮墓瓶「熹平元年十二月四日甲申、爲陳叔敬等、立冢墓之根、爲生人除殃、爲死人解適(謫)。告北冢公伯・地下二千石・倉林君・武威王、生人上就陽、死人下歸陰、生人上就高臺、死人深自藏、生死各自異路、急如律令。善者陳氏吉昌、悪者五[精?世?]自受其殃。急急。」

つまるところ、鎮墓文は死者が官僚制的な冥界で苦しんでいるかもしれないという他界観を背景に、死者が妨げを受けないように祈願し、あわせて生者（親族）の不死・幸福・繁栄などの望みを、至上神である天帝の命令に仮託することで実現しようとした文書であると言えるだろう。

（二）死者の行き先

次に、鎮墓文中では他界が具体的にどこに想定されているのかを表す表現を見てみよう。

第一に、地下、即ち墓室内という表現がある。そもそも冥界の諸神が「地下…」と表現されことが冥界＝地下であることを物語っているが、墓地内の一切の動植物が墓主の所有で、墓地内に他

(1)「五石」：外丹で不老不死の仙薬とされた五種の鉱物。

の尸がある場合は奴婢として使役できるという表現もある。死者の霊魂は墓室内で暮らすことを前提にしていたと言える。

建寧四年(171)孫成買墓券「(前略) 根生土着毛物、皆屬孫成、田中若有尸死、男即當爲奴、女即當爲婢、皆當爲孫成趨走給使。(下略)」

光和二年(179)曹仲成買墓券「(前略) 根生伏財物一銭以上、皆屬仲成、田中若有伏尸既骨、男當爲奴、女當爲婢、皆當爲仲成給使。(下略)」

一方では、墓地の東西南北の境界だけではなく、天上・黄泉まで及ぶことを述べる文章もある。いわば地下の墓室空間は同時に宇宙全体でもあったのであり、死者が地下で暮らすことは必ずしも霊魂が地下で捕らわれていることを示すと考える必要はない。従って、前節でも論じた「上は蒼天に至り、下は黄泉に至る」という表現もそれと矛盾するものとは言えないであろう。

光和二年(179)王當買墓券「光和二年十月辛未朔三日癸酉、告墓上・墓下・中央主土、敢告墓伯・魂門亭長・墓主・墓皇・墓㘓。青骨死人王當・弟伎・偸、及父元興[等]、從河南□□[左][仲][敬]子孫等、買穀郊亭部三佰西袁田十畝、以爲宅。賈直銭萬、銭即日畢。田有丈尺、卷(券)書明白。故立四角封界、界至九天上・九地下。死人歸蒿里、地下[不][得]何(訶)[止]、他姓[不][得]名佑(有)。富貴利子孫、王當・當弟伎・偸、及父元興等、當來人臧無得勞苦苛(訶)止、昜勿繇(徭)使。無責生人父母兄弟妻子家室、生人無責、各令死者無適(謫)負。(中略)千秋萬歳、後無死者、如律令。」(1)

光和五年(182)劉公買墓券「(前略)今日合墓□□□□、上至倉(蒼)天、下至黄泉。(下略)」

呉・黄武四年(225)浩宗買墓券「黄武四年十一月癸卯朔廿八日庚午、九江男子浩宗、以□月客死豫章。從東王公・西王母、買南昌東郭一丘、賈[直][萬]五千。東邸(抵)甲乙、西邸(抵)庚辛、南(抵)丙丁、北邸(抵)壬癸。(下略)」

第二は「大山」(泰山) であるが、これについて特徴的なのは、生人は長安(または陽)に、死者は泰山(または陰)に属するという表現であろう。以下の例が示すように、これは「死生は處を異にし、相い妨ぐるをえず」――生と死の断絶を意味する象徴的な表現となっている。また欠文のため、意味は明瞭を欠くが、「大山君」(後の泰山府君に相当する泰山の主神か) が死者を召還する権限を持つことが語られている。これは言うまでもなく、既に言及した『博物志』ほかの文言と一致するものである。また、上引の張叔敬鎮墓盆で「黄神」と五嶽全体が生者の寿命と死者の召喚を司るとされていることも、山岳神が冥界の神であるという意味では、類似している。

熹平六年(177)買墓券「(欠文)[生][人]西屬長安、死人東屬太山、生人屬陽、死屬陰。生人□□□無相干□ (欠文)。」

熹平四年(175)胥文臺鎮墓瓶「(前略)上天倉倉(蒼蒼)、地下芒芒、死人歸陰、生人歸[陽]、[生]人[有]里、死人有鄉、生人屬西長安、死人屬東太山、樂無相念、[苦]無相思、大山将閲、人参應□(下略)。」

劉伯平買墓券 (２c.後半)「(前欠)[月]乙亥朔廿二日丙申、執天帝下令、移、前雒東鄉東邸里劉伯平、薄命蚤[死](欠文)[医]薬不能治、歳月重複、適(謫)與同時　鬼尸注、皆歸墓丘、大山君召(欠文)[樂]勿相念、苦勿相思、生屬長安、死屬太山、死生異處、不得相防(妨)。須河水清、大山(欠文)[六][丁]有天帝教、如律令。」

第三は「死人は蒿里に歸す」の語や「耗里(蒿里)伍長」「蒿里君」「蒿里父老」などの冥吏の職

(1)「訶止」：せめとらえる。

名から、蒿里が冥界と考えられていることが分かる。

光和五年劉公買墓券「(前略)生死異路、不得相妨、死人歸蒿里戊己。(下略)」

光和二年王當買墓券「(前略)故立四角封界、界至九天上・九地下。死人歸蒿里。(下略)」

（三）生者と死者の分離

鎮墓文中に「解注」(「注」を「解」する）を言うものがある。

洛陽西郊「解注瓶、百解去、如律令。」(考古学報1956-2)

劉伯平買墓券（二c.後半)「(前略）前雒東郷東邸里劉伯平、薄命蚤[死](欠文)[医]薬不能治、歳月重復、適(謫)與同時魅鬼尸注。……[樂]勿相念、苦勿相思、生屬長安、死屬大山、死生異處、不得相防(妨)。(後略)」

永建三年(128)陶文「死人精注。」

建興二年(314)呂軒女鎮墓瓶（敦煌出土)「建興二年閏月一日丁卯、女子呂軒女之身死。適治八魁九坎、厭解天注、地注、年注、歳注、月注、日注、時注、生死各異路、千秋万歳、不得注忤、便利生人、如律令。」

劉昭瑞（前引、一九九一・一九九四）は西晋時代の呂軒女鎮墓瓶の事例について、隋・巣元方『諸病源候論』「凡注之言、住也。謂邪気在人身、故名曰注」を引いて、注病は「疰」であって、邪気が体内に停住して病気をもたらすものであり、また死後は傍人に注易する（「注」は停住・注易の二義があるが、「注」字自体は転注連続、つまり伝染といった意味ということであろう)。「尸注」は五尸(体内神)が体外の死霊の邪気を挟引して体内に注ぎこむことによる病気であり、解注文は死者に対して生者（遺族）との絆を断絶し、注連することなかれと祈るものである、とする。

『釋名』釋疾病「注病、一人死、一人復得、気相漸注。」疏証補「注、御覧引作疰。」文献中「逆注」「復注」「注連」「復連」「注祟」などとして表れる。

『顔氏家訓』風操「偏傍之書、死有歸殺。子孫逃竄、莫肯在家、画瓦書符、作諸厭勝。喪出之日、門前然火、戸外列灰、祓送家鬼、章断注連、凡如此、不近有情。」

つまり、この場合の「解」は包山楚墓の卜筮祭祷記録の「解」、睡虎地『日書』の「兌」(説、敓)、『論衡』解除篇の「解除」であり、祓いを意味する。ここには明らかに死を伝染性のものとして、死者を含めて忌避するという傾向が伺われる。

第二に、鎮墓文中では人の生死は冥界（または司命神）の簿籍により管理（熹平二年張叔敬鎮墓盆「生人録」「死人籍」）されると考えられたが、その簿籍の執行にミスがあったため、定められた時以前に死がもたらされたのではないか、更に死者の籍が家族のそれと混同されて再三死がもたらされるのではないかと言う疑念が表明されている。それを表すのが「重複之文を削し、拘伍之籍を解す」「鈎校」という表現であり、

永壽二年(156)成氏鎮墓瓶「永壽二年二月己未朔廿七日乙酉、天帝使者、告丘丞・墓伯・地下二千石、今成氏之家、死者字桃椎、死日時重復、年命與家中生人相拘、籍到、復其年命、削重複之文、解拘伍之籍。死生異簿、千秋萬歳、不得復相求索、急急如律令。」

建和元年(147)加氏婦鎮墓瓶「建和元年十一月丁未朔十四日、天帝使者、謹爲加氏之家、別解地下后死。婦加亡、方年二十四。等(籌)汝名借(籍)、或同歳月、重復鈎校日死、或同日鳴、重復鈎校日死。告上司命・下司禄、子孫所屬、告墓皇使者、轉相告語。故以自代鉛人、鉛人池池、能舂能炊、上車能御、把筆能書。告于中高長・伯上游徼、千秋萬歳、無相墜物。與生

人食□九人□□□□。」[(1)]

更に類似の表現として

初平元年(190)劉氏鎮墓瓶「解諸勾□□・諸勾校・歳月勾校・天地勾校、解時日復重勾校……」

長安韋曲鎮少陵原張氏鎮墓瓶「……別解張氏後死者句伍重復……」

洛陽唐寺門永康元年(167)鎮墓瓶「……絶鈎注重復咎殃……」

のような例がある。ここで「重複」「拘伍」「鈎校」「勾校」「復重勾校」「句伍」「鈎注」が死の原因であり、従って天帝の威令をもてそれを「解」し「削」ることが求められている。「拘校」について、連劭名は「鈎校」、計算の義であり、司命神が人の善悪によって寿命を計算することとし、劉昭瑞（一九九一）も『太平経』(巻九六)の「鈎校」、『漢書』陳万年傳の「鈎求考校」に相当するとして、「捜集考校」の義、即ち地下の冥官による尋問の過程を指すとする（『太平経』巻一一〇、526頁）が、饒宗頤（前掲、一九九七）は「拘伍」「重復勾校」は同義で、年月日が重なって、生死の命籍において死者と生者の時日が交錯・注忤（つまり錯誤）していることを指すとして、実質上、「注連」「注仵」（上述）と同じであるとし、張勛燎（前引）も「句連」「鈎注」と同じく、死者が生者にもたらす注害のことと解する。「重復」については、劉昭瑞（一九九一）は『太平経』の「承負」と同義とするが、後に（一九九五）死者の祟りにより重ねて死が起こる意味であるとする（睡虎地「日書」甲30〜31「葬日、子・卯・巳・酉・戌、是謂男日。午・未・申・丑・亥・辰、是謂女日。女日死、女日葬、必復之。男子亦然。凡丁・丑不可以葬。葬、必参」）。饒宗頤（前掲、一九九六）は、ある干支が重復する凶日とする（後世の占書『協紀辨方書』５に復日・重日の名がある）。

上挙の例の内、加氏婦鎮墓瓶では冥界の簿籍の錯誤を言うことにより、当該の死者の死が不当であり、故に冥界での恩情が訴えられるのであるが、その一方で「加氏の家のために、地下の后死を別解する」、即ち生者（死者の親族）に災いなきことが祈られ、更に成氏鎮墓瓶では生者が死を免れることの方が主眼である（「死の日時重復し、年命は家中の生人と相い拘す、……死生は簿を異にし、千秋萬歳、復た相い求索するを得ず」）。

死の穢れや簿籍の錯誤だけではなく、死者との関わり（作墓が土神を怒らせる）や死者自身の祟りが生者（親族）に祟るという恐も表明される。

熹平二年張叔敬鎮墓盆「……辟除土咎、欲令禍殃不行……」（『論衡』解除に「世間繕治宅舎、鑿地掘土、功成朔畢、解謝土神、名曰解土。爲土偶人、以像鬼形、令巫祝延、以解土神」というように、土木作業が土神を怒らせ、災禍をもたらすと考えられた。）

睢方鎮墓瓶「黄神北斗、主爲葬者睢方、鎮解諸咎殃。葬犯墓神・墓伯、不利生人者、今日移別、墓家無殃。睢方等、無責子孫・子婦・姪弟。因累大神、利生人後生子孫、如律令。」

つまり、死者が生者にたたるという考え方が基本にあり、そこから生者と死者の厳格な分離（「生人は長安に屬し、死人は大山に屬す」「生死は路を異にす」）が強調されるのである。鎮墓文の目的は死者が生者を「相妨」するのを防ぎ、遺族に再び死が起きることを防ぐことにあるのであって、死者を禁足し、遊行しないようにしなければならない。

熹平四年(175)胥文臺鎮墓瓶「死人歸陰、生人歸陽、生人有里、死人有郷、生人屬西長安、死人屬東大山、樂無相念、[苦]無相思。」

---

(1)「別解地下後死」：後の死者（即ち、生者）のために禳解する。「等汝名借」：冥界の死者の功過寿命を記した名籍を計る。

熹平二年張叔敬鎮墓盆「生人築高臺、死人歸深自貍(埋)。」

永壽二年成氏鎮墓瓶「死生異簿、千秋萬歲、不得復相求索。」

陽嘉二年(133)曹伯魯鎮墓瓶「陽嘉二年八月己巳朔六日甲戌徐、天帝使者、謹爲曹伯魯之家、移央(殃)去咎、遠之千里、苔(咎)□大桃、不得留□□至之鬼、所徐□□。生人得九、死人得五、生死異路、相去萬里。從今以[後]長保孫子、壽如金石、終无凶。(下略)」(1)

永和五年(140)墓磚文（遼寧蓋県九龍地、文物1977-9）「死者魂歸棺椁、無妄飛揚。」

鎮墓文は死者が生者を冒すのを防ぎ、遺族に再び死が起きることを防ぐための“縁切り文”という性格が濃厚なのであって、墓地が天上黄泉につながっている、あるいは「明堂」と表現される（延熹四年鍾仲游妻買墓券「四角立封、中央明堂」）にせよ、それは死者を現世から排除し囲い込むための牢獄に等しい。

（四）死者と生者の連続性

その一方で、鎮墓文は死者が妨げを受けないことと生者（親族）の不死・幸福・繁栄が、あたかも一体のものであるかのように、連続して祈願されている。

初平四年(193)王氏鎮墓瓶「(前略)冢中先人、无驚无恐、安隱(穩)如故。令後曾(增)益口、千秋萬歲、无有央(殃)咎。謹奉黄金千斤金兩、用填塚門、地下死籍、削除文、他央(殃)咎轉要、道中人和。以五石之精、安冢莫(墓)、利子孫。故以神瓶、震(鎮)郭門、如律令。」

この場合、「冢中先人」の「安穩」が「後をして口を増益」させる、あるいは「冢墓を安んず」ことで「子孫を利す」ことになると考える根拠はない。しかし、死者と生者の命運が一種のパラレルなものとして把握されているという意識は伺うことが可能であろう。更に、王當買墓券のように、死者が生人を「責めるなかれ」と祈る例は、見方を変えるなら、死者が主体的に子孫の運命に影響すると考えられていることを示すとも言える（前引の睢方鎮墓瓶の場合、「睢方等、子孫・子婦・姪弟を責めるなく、因りて大神を累(わずら)わせ、生人・後生の子孫を利せよ」と祈られている)。

光和二年(179)王當買墓券「(前略)死人歸蒿里、地下[不][得]何(訶)[止]、他姓[不][得]名佑(有)。富貴利子孫、王當・當弟伎・偸、及父元興等、當來人臧無得勞苦苛(訶)止、易勿繇(徭)使。無責生人父母兄弟妻子家室、生人無責、各令死者無適(謫)負。(中略)千秋萬歲、後無死者、如律令。」

以上をまとめるなら、墓券・鎮墓文に表れる“死者性”について次のように要約できるであろう。全体的に、官僚制的冥界の中で死者の地位は著しく不安定で、常に冥界の罪人になる可能性があるために、生者（子孫）による死者の救済が必要なのである（至上神の権威を借りた鎮墓券の作成、鉛人の随葬、仙薬・贈賄など)。死者の不安定さに相応して死者は生産的な力よりも、破壊性に結びつけられる傾向が強い。そこから、死者との関わりは災禍をもたらすとして（そこには死の世界との接触が災禍をもたらすという考え方と、死者自身が子孫に祟るという考えが交錯して存在する)、死者を忌避し断絶する方向が鎮墓文の基本性格となっていると言えるであろう。しかし、死者との縁切りを表明する一方で、鎮墓文の中には死者と生者の運命をパラレルなものとし、死者の他界における幸福を希求し、あるいは生者に対する降福を求める方向も共存し

(1)「九」：九天。「五」：五嶽。

ている（但し、生者と死者の運命が具体的にどの関係するのかは述べられない）。生者と死者の関係は断絶と連続の二面的を持つのである。

換言するなら、鎮墓文において死者は明らかに力ある存在から惨めな存在への転換が起こっている一方で、この矛盾する二つの捉え方が併存している。死者はかつてのように聖なる力を現世に媒介する“仲介者”ではないが、単に力の流れから排除された受動的な存在というわけでもない。死者（冥界）が苦しみの状態にあり、故に現世に災禍をもたらすという考えは、（単純に死者を縁切りするだけではなく）、死者を救済することにで災禍を避けることができる、あるいは災禍を恩寵に変えることができるという考え方と共存していたと推測できる。ここに救済儀礼の重要性があるのであり、つまり死者の救済は生者自身の救済に他ならないと言える。

第四節　初期道教における救済論

最後に後漢時代の死者を考える上で一応の参考価値を有するものとして『太平経』を扱っておきたい。

『太平經』は道蔵[(1)]の内、太平部の中心経典であって、後漢時代後期（二世紀中葉頃）に干吉の『太平清領書』を宮崇、襄楷らが伝え、張角（太平道＝五斗米道と並ぶ初期の道教教団の教祖で、黄巾の乱(184　CE)を起こす）に影響を与えたとされる。『太平經』がどのような思想的背景から成立したかについては、『太平經』拘校三古文法に「請問、天師之書、乃拘校天地開闢以来、前後聖賢之文、河雒図書神文之属、下及凡民之辞語、下及奴婢、遠及夷狄、皆受其奇辞殊策、爲一語、以明天道」[(2)]（348頁、引用は王明『太平經合校』、一九六〇、による。以下同じ）とあり、①道家を中心とする思想的文献、②讖緯書など方士の流れ、③民間信仰（巫覡雑語）、④外国の影響、などが想定されている。

> 『後漢書』襄楷傳「延熹九年(166)、楷自家詣闕上疏、『（中略）臣前上琅邪宮崇受干吉神書（注：神書、即今道家太平經也）。』（中略）『前者、宮崇所獻神書、専以奉天地順五行爲本、亦有興國廣嗣之術。其文易曉、參同經典、而順帝(126～144)不行、故國胤不興、孝沖・孝質頻世短祚。』（中略）初、順帝時、琅邪宮崇詣闕、上其師干吉於曲陽泉水上所得神書百七十巻、皆縹白素朱介青首朱目、號太平清領書。其書以陰陽五行爲家、而多巫覡雑語。有司奏崇所上妖妄不經、乃収蔵之。後張角頗有其書焉[(3)]。」
>
> 『後漢書』皇甫嵩傳「初、鉅鹿（河北省）張角自称大賢良師、奉事黄老道、畜養弟子、跪拝首過、符水呪説以療病、病者頗愈、百姓信向之。角因遣弟子八人使於四方、以善道教化天下、轉相誑惑。十餘年間、衆徒數十萬、連結郡國、自青・徐・幽・冀・荊・楊・兗・豫八州之人、莫不畢應。遂置三十六方、方猶将軍號也。大方萬餘人、小方六七千、各立渠帥。訛言、蒼天已死、黄天當立、歳在甲子、天下大吉。以白土書京城寺門及州郡官府、皆作甲子字。中平元年[(4)](184)（中略）角等知事已露、晨夜馳勅諸方、一時俱起。皆著黄巾爲摽幟、時人謂之黄巾。」

---

(1)道教経典を集成・分類した叢書、代表的には一四四五年に成立した正統道蔵であり、三洞（洞真・洞玄・洞神部）、四輔（太玄・太平・太清・正一部）の七部からなる。

(2)「河雒」：河図・洛書。古代、瑞祥として出現したとされる象徴的図像。

(3)「縹」：はなだいろ、青白色。

(4)「方」：教団構成の基礎となる地域的単位。

『三國志』張魯傳・注「『典略』曰、熹平中(172～177)、妖賊大起、三輔有駱曜、光和中(178～183)、東方有張角、漢中有張脩、駱曜教民緬匿法、角爲太平道、脩爲五斗米道。太平道者、師持九節杖爲符祝、教病人叩頭思過、因以符水飲之、得病或日淺而愈、則云此人親道、其或不愈、則爲不信道。」

『漢書』李尋傳「初、成帝時(32～7BCE)、齊人甘忠可詐造『天官曆包元太平經』十二巻、以言漢家逢天地之大終、當更受命於天、天帝使真人赤精子、下教我此道。」

但し、現在の『太平経』が二世紀の原形をどの程度保っているかは疑問であろう。『後漢書』襄楷傳によると、『太平経』は甲･乙･丙･丁･戊･己･庚･辛･壬･癸の十部、各十七巻、即ち、あわせて一七〇巻から構成されるとされる（『後漢書』襄楷傳・唐李賢注「其經以甲･乙･丙･丁･戊･己･庚･辛･壬･癸爲部、毎部一十七巻也。」）。現在『太平経』の名で残っているものは二種類あるが、いずれも残欠である（王明前掲書による）。

『太平經』五十七巻。甲･乙･辛･壬･癸部は散逸、丙部は十七巻、丁部は八巻、戊部は四巻、己部は十四巻、庚部は十五巻を残す。

『太平經鈔』十巻（甲･乙･丙･丁･戊･己･庚･辛･壬･癸）、唐末 閭丘方遠撰。『太平經鈔』癸部は内容的に原本の甲部と一致、太平經鈔甲部は後補のもの。

『太平經』の構成については、蜂谷邦夫（「太平經における言辞文書」、『東洋文化研究所紀要』92、一九八三）、高橋忠彦（「『太平經』の思想構造」、『東洋文化研究所紀要』95、一九八四）に議論があり、文体・内容的には「問答体」「散文体（説教体）」「対話体（会話体）」の三種に分かれる。丙・丁・戊・己部は殆どが「問答体」であり、真人（六真人・弟子六人・六方真人純・純）の問いに対し、天師（神人・上皇神人）が答える（あるいは後者の前者の試問をきっかけに後者が教示する）という形式を採る。ある教団(?)の教主と高弟の関係を背景にすると推測できる。それに対し、庚部は「説教体」（散文体）と「対話体」が混在し、神人が質問を受け付けず、一方的に説教するという形式である（「行辞小復息念、其後遺脱不足者、當説之。」(554頁)「所言辞言、前後復重、其所道非一事、故重也。」(527頁)）。ここでは説教の主体と対象は、神人と真人と推測される。「対話体」は上古聖人（上古得道之人・上善之人）の修道をテーマとし、最後を天君・大神・生（＝聖人、修道者）の会話で終わるという形式である。「問答体」「説教体」「対話体」の思想は共通する点が多いが、完全に一致するわけではなく、時期的あるいは背景となる集団の違いを反映すると推測することが可能であり、高橋論文では対話体→説教体→問答体という発展過程があったとされている。

これとの関係で注目に価するのは、問答体より対話体や説教体の方が個人の病気や寿命など、生死と関わる文章が多いということである（蜂屋前掲、56～7頁）。従って、本研究の関心も後者に傾くことは否定できないが、ここでは先ず、前者について『太平経』全体の思想を考え、次にその中での死生観と死者性の問題を扱いたいと思う（なお、ここでは前掲論文のほか、以下の研究を参考にした。Kaltenmark, Max, 「『太平經』の理論」（The ideology of the T'ai-p'ing ching）、酒井忠夫編『道教の総合的研究』、一九七七。麦谷邦夫「初期道教における救済思想」、『東洋文化』57、一九七七。陳静「《太平經》中的承負報応思想」、『宗教学研究』1986-2。劉昭瑞「“承負説”縁起論」、『世界宗教研究』1995-4。王平『《太平經》研究』、一九九五。羅熾主編『太平經注訳』、一九九六。神塚淑子「『太平經』の承負と太平の理論について」、『六朝道教思想の研究』、一九九九）。

（一）問答体の教説の枠組み：「承負説」

『太平経』全体の思想を特徴づけるのはいわゆる「承負説」である。「承」とは先祖の誤りの罪を子孫が承けること、「負」とは先祖の誤りを子孫に負わせることであり、現実の災禍を先人の罪過によって説明する理論である。

それによると、上古には万人が「善」であり、天の道徳性を会得していたため、天地も満足して天人の交流が可能で、万物は繁栄したという理想状況が存在した。しかるに後世になると、人は天地の心意を失い、天と人の一致が失われたため、その間の交通が断絶した状態になる。

> 卷49(丙15)急學眞法「夫爲善者、乃事合天心、不逆人意、名爲善。…夫悪者、事逆天心、常傷人意、好反天道…。（中略）是故古者大聖三皇、常自旦夕力學眞道。見不好學眞道者、名爲無道之人。夫無道之人、其行無數、天之大重怨。夫無道之人、本天不欲覆蓋、地不欲載也、神靈精鬼所不欲祐、天下所共苦也。聖人・賢者・君子、乃大疾無道之人。故古者上皇之時、人皆學清静、深知天地之至情、故悉學眞道、乃後得天心地意。人不力學徳、名爲無徳之人。夫無徳之人、天不愛、地不喜、人不欲親近之、…鬼神承天教、不久與爲治。（中略）後生愚暗、復劇於前、故眞道閉而不通、令人各自軽忽、不能窮竟天年、其大咎過、乃由此也。（中略）是故古道乃承天之心、順地之意、有上古大眞道法。故常教其學道・學壽・學善・學謹・學古・學平・學長生。所以盡陳善者、天之爲法、乃常開道門、地之爲法、常開徳戸、古之聖賢爲法、常開仁路。故古者聖賢、與天同心、與地合意、共長生、養萬二千物、常以道徳仁傳之、萬物可興也。如以凶悪意傳之、凡物日衰少。」（158頁。「卷49」は通卷番号、「丙15」は丙部之十五であることを示す。以下同じ）
>
> 卷86(己１)來善集三道文書訣「故古者賢聖之治、下及庶賤、樂得異聞、以稱天心地意、以安其身也。故獨常安平、與天合同也。」（322頁）

ここからは、人間の道徳性（仁を好む）が天の心意であり、天が満足することで、天・人の交流が生まれ、生命力の充足という論理で、天は一種の生命力の根源とされていることが分かる（理想状態は「元気」「正気」の所有、天が「不死之薬」を与える状態ともされる）。

> 卷67(丁16)六罪十治訣「夫天但好道、地但好徳、中和好仁。……天迺樂人生、地樂人養也。無知小人、反壅塞天地中和之財、使其不得周足、殺天之所生、賊地之所養……使國家貧、少財用、不能救其民命、使有徳之君、其治虚空。」（247頁）
>
> 卷36(丙2)守三實法「然天下人本生受命之時、與天地分身、抱元気於自然、不飲不食、噓吸陰陽気而活、不知飢渇。久久離神道遠、小小失其指意、後生者不得復知、眞道空虚、日流就偽、更生飢渇、不飲不食便死、是一大急也。天地憐哀之、共爲生可飲食、既飲既食。」（43頁）
>
> 卷47(丙13)上善臣子弟子爲君父師仙方訣「天上積仙不死之薬多少、比若太倉之積粟。……若人有道徳、…天上不惜仙衣不死之方、難予人也。人無大功於天地、不能治理天地之大病、通陰陽之気、無益於三光四時五行天地神靈、故天不予其不死之方仙衣也。（中略）是故上古三皇垂拱、無事無憂也。其臣謹良…尚復爲其索得天上仙方、以予其君也、故其君得壽也。……夫中古以来、多妬眞道、閉絶之、更相欺以偽道、使人愚、令少賢者、故多君臣俱愁苦、反不能不平天下也、又多不壽。（中略）眞道徳多則正気多、故人少病而多壽也。邪偽文多、則邪悪炁多、故人多病而不得壽也、此天自然之法也。故古者三皇之臣多眞道也、故其君多壽。五帝之臣少眞道、故其君不若三皇之壽也。三王之臣復少眞道、不能若五帝也。五覇之臣最上功偽文禍、無有一眞道、故多夭死。」（139頁）

三皇、五帝、三王、五覇と続く歴史は、人間の道徳性が堕落する歴史でもあり、当然、現在は理想状態からの逸脱として、人間は天地の心意を失い、天との交通も断絶した最低の状態として把

握される。この天地の心意に反する行為が積み重ねられると、その罪が先祖から子孫へと継承され、その罪の報いを受け、災禍がもたらされる。

> 巻39(丙5)解師策書訣「(真人問)『今天師比爲暗蒙淺生具説承負説、不知承與負、同邪異邪。』(天師曰)『然。承者爲前、負者爲後。承者、迺謂先人本承天心而行、小小失之、不自知、用日積久、相聚爲多、今後生人反無辜蒙其過謫、連傳被其災。故前爲承、後爲負也。負者、流災亦不由一人之治、比連不平、前後更相負、故名之爲負。負者、迺先人負於後生者也。』」（70頁）
>
> 巻37(丙3)試文書大信法「…故有承負之責也。比若父母失至道徳、有過於隣里、後生其子孫反爲隣里所害、是即明承負之責也。」（54頁）

従って、今現在の社会の混乱と災禍も「天地開闢已來、帝王人民承負」（巻37-p54）の表現に表れるように、創世以来の全人類の承負によってもたらされているのであり、従って帝王の力だけは如何ともしがたい（これは逆説的に『太平経』が帝王中心の秩序を想定していることを示している）。

> 巻37(丙3)試文書大信法「今先王爲治、不得天地心意、非一人、共亂天也。天大怒、不悦喜、故病災萬端、後在位者復承負之、是不究哉。」（54頁）
>
> 巻36(丙2)事死不得過生法「夫治不調、非獨天地人君之過也。咎在百姓人人自有過、更相承負、相益爲多、皆悉坐不守實所致也。」（53頁）
>
> 巻37(丙3)五事解承負法「蔽暗弟子再拝言『(中略）師既爲皇天解承負之仇、爲后土解承負之殃、爲帝王解承負之戹、爲百姓解承負之過、爲萬二千物解承負之責。』」[(1)]（57頁）
>
> 巻92(己７)萬二千國始火気訣「(真人問)『願請問天地開闢以来、人或烈病而死盡、或水而死盡、或兵而死盡。願聞其意、何所犯坐哉。将悉天地野際會、承負野厄耶。』(天師答)「然、古今之文、多説爲天地陰陽之會、非也。是皆承負厄也。」（371頁）

承負の罪が極大化し、社会全体が災禍で満たされた、まさにその時、天の法則（恩寵）により原初の理想状況への回帰がなされる。これが「太平気」の到来であるが、人々が天の心意を理解せず、悪行にふけっている状態では難しい。そこで天は天師（神人。天師自身は人間で、修行によって天の意志を知るに到ったと位置付けられる）を遣わして、真人に対し説教させ、真人は衆人（特に君主）にそれを伝達することで、悪行を改め天の心意と一致する道徳性を回復するのが、『太平経』の救済論の骨格である。

> 巻42(丙8)四行本末訣「行歳本興而末悪者、陰陽之極也。人後生者悪且薄、世之極也。萬物本興末無収者、物之極也。……故使天地萬物、皆多本無末、實其咎在失本流就末、失眞就偽、失厚就薄、因以爲常、故習俗不知復相悪、獨與天法相違積久……故致更相承負、成天咎地殃、四面横行、不可禁防。君主雖仁賢、安能中絶此萬萬世之流過。……夫末窮者宜反本、行極者當還歸、天之道也。」（88頁）
>
> 巻48(丙14)三合相通訣「天太平気方到、治當得天心、乃此悪悉自除去、故天使吾具言之。」（151頁）
>
> 巻67(丁16)六罪十治訣「天地開闢以来、更相承負、其後生者尤劇、積衆多相聚爲大害。……天大疾之、故吾急傳天語。……今吾已去世、不可妄得還見於民間、故傳書付真人、……故使真人窮索良民而通者、付之、今趨使往付歸有徳之君也。」（255頁）

---

(1)「戹」：厄。

具体的には、天地開闢以来のあらゆる文を収集(「集」)して、[(1)]衆人が参加してそれを分類校訂し(「共」)、その真なるもの「洞極之經」「三道行書文」を君主に上呈し、君主はそれを天下に通達せしめること(「通」)で、人間の道徳性は回復されるとされる。

つまり、承負説は祖先－子孫関係を利用した災因論（現実の災禍の原因を祖先に帰することで説明する）であると同時に、現実の災禍から理想状態に回帰する方法を提示する救済論でなのであり、人間の側が道徳性の回復に努めることで、承負の罪を克服するある点が重要であろう。

> 『太平経鈔』乙部・解承負訣「凡人之行、或有力行善、反常得悪、或有力行悪、反得善、因自言爲賢者、非也。力行善、反得悪者、是承負先人之過、流災前後積來、害此人也。其行悪、反得善者、是先人深有積畜大功、來流及此人也。能行大功、萬萬倍之、先人雖有餘殃、不能及此人也。因復過去、流其後世、成承五祖。（中略）凡人有三壽……上壽一百二十、中壽八十、下壽六十……如行善不止、過此壽、謂之度世。行悪不止、不及三壽、皆夭也。胞胎及未成人而死者、謂之無辜承負先人之過。」（22頁）

祖先-子孫関係の視点から言うと、承負説では他界（死者の世界）が殆ど問題にならず、まして死者の救済は全く設定されないことが重要であろう。というのは、それは一種の応報説であるのだが、本人が死後に罪の報いを受けるのではなく、後代の「悪」の原因になっていくという論理であるため、いわば死者は現実の災禍を説明するために利用されるだけになっているからである。同時に、この世界観の中では死者は天の生命力から逸脱した存在と見なされるのであって、力なる存在と見なされることはないといってよかろう。

とはいえ、個人レベルでの応報が全く存在しないわけではなく、それは上引の文が示すように、主に寿命の長短として現れる。

> 巻40(丙6)努力爲善法（章末に「天師誡人生時不努力、卒死、尚爲魂神、得承負之謫」と題する）「高才有天命者或得度、其次得壽、其次可得須臾樂其身、魂魄居地下、爲其復見樂。……地下得新死之人、悉問其生時所作為、所更(償)、以是生時可爲定名籍、因其事而責之。故事不可不豫防、安危皆其自得之也。（中略）守善學、遊樂而盡者、爲樂遊鬼。法復不見愁苦、其自愁苦而盡者、爲愁苦鬼。悪而盡者、爲悪鬼也。此皆露見之事、凡人可知也。而人不肯爲善、樂其魂神、其過誠重。……人生迺受天地正気、四時五行、來合爲人、此先人之統體也。此身體或居天地四時五行。先人之身、常樂善無憂、反復傳生。後世不肖反苦天地四時五行之身、令使更自冤死、尚愁其魂魄。是故愚士不深計、不足久居也。……其爲人君者、樂思太平、得天之心、其功倍也。魂神得常遊樂、與天善気合。其不能平其治者、治不合天心、不得天意、爲無功於天上、已到終、其魂神獨見責於地下、與悪気合處。是故太古上聖之君迺知此、故努力也。」（72頁）
>
> 巻96(己11)六極六竟孝順忠訣「(眞人曰)『愚生聞、子不孝、則不能盡力養其親。弟子不順、則不能盡力修明其師道。臣不忠、則不能盡力共敬事其君。爲此三行而不善、罪名不可除也。天地憎之、鬼神害之、人共悪之。死尚有餘、責於地下、名爲三行不順善之子也。』(天師曰)『善哉、善哉。子於何受此辞語乎。』『受之於先師也。』」（405頁）

ここからは、冥界は「地下」にあるとされていること、神が人間の行為を監視し、それを天君に奏上し、それに基づいて寿命が増減されること、寿命を延ばすには、神々の降す禁忌・戒書を守

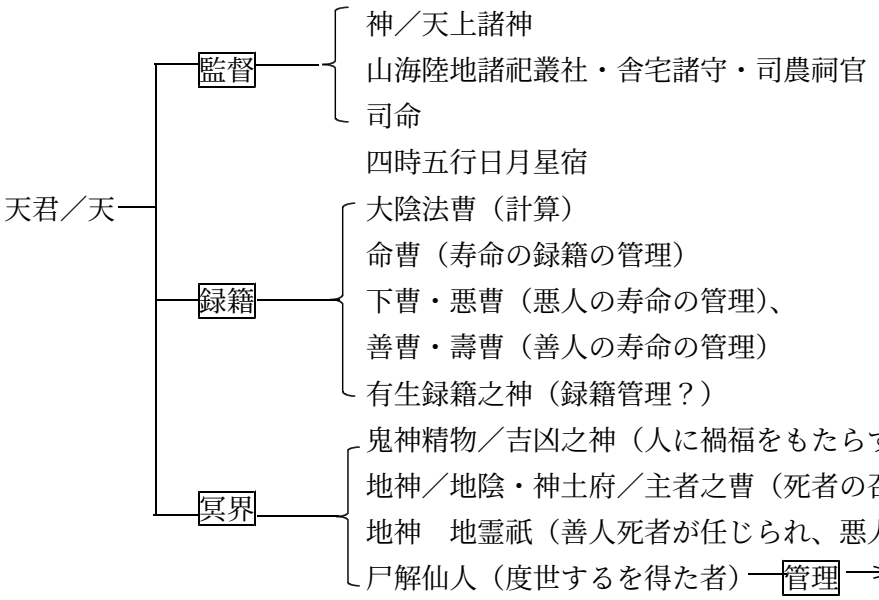
(1)「集」の手段としては各地の往来「四達道上」に、万民に天変災異を報告する小屋「太平來善之宅」を作ることが主張される（巻86、328頁、巻88、332頁）。

ること、具体的には孝・忠・順であることが求められること、死者に対して審問がなされ、その行為を記した「名籍」に基づいて「責」（罰）なされることが分かる。また、人の身体は「天地四時五行」の「正気」を受けたものだから、それを「樂」しませることで天地の心に適った者は「樂遊鬼」となり、「生を傳う」ことが可能になるのに対し、天賦の「正気」を「愁苦」せしめた者は「愁苦鬼」、悪逆非道（不孝・不順・不忠）の者は「悪鬼」となり、死後の罰があるとされる。具体的にどう「責」められるのは記載がなく、死後の存在は極めて曖昧にしか述べられないが、承負による「責」が死後になされるという考えが、副次的に存在すると言える。

（二）対話体・説教体の部分に見える死者世界

問答体においては天に由来する生命力（または救済の力）の流れは「天→天師→眞人→民→君」という構造であるのに対し、対話体・説教体では「天君－大神－諸神－人間」の直線的神人関係が中心であり、重点は個人的な道徳性と応報にある。応報は主に寿命の増減として表れ、神が人間の行為を監視し、その報告に基づいて寿命が増減され、悪事が重なり寿命が尽きれば冥界に召還される。寿命を延ばすには、神々の降す禁忌・戒書を守ること、具体的には孝・忠・順であることが求められる。

この死者世界には雑多な神格が登場し、到底整合的な体系を構成するとは思えないが、概括的には次のようにまとめられよう（引用文中、下線を付したものが神格である）。



巻110(庚8)大功益年書出歳月戒「不知天遣神往記之、過無大小、天皆知之。簿疏善悪之籍、歳日月拘校、前後除算減年。其悪不止、便見鬼門。地神召問、其所爲辞語同不同、復苦思治之、治後乃服。上名命曹上對、算盡當入土、愆流後生、是非悪所致邪。」（526頁）

巻114(庚12)見誡不触悪訣「夫人皆欲承天、欲得其意、無有怨言。……人居世間、大不容易、……各有怨辞、使天忿怒而不愛人、言壽命無常。……乃爲人壽従中出、不在他人。故言司命、近在胸心、不離人遠、司人是非、有過輒退、何有失時、輒減人年命。……天大寛柔忍人、不一朝而得刑罰也。積過累之甚多、乃下主者之曹、収取其人魂神、……」（599頁）

巻111(庚9)大聖上章訣「天上諸神聞知、言此人自責自悔、不避晝夜、積有歳數、其人可原、白之天君。天君言、人能自責悔過者、令有生録籍之神、移在壽曹。……相貧者令有子孫、得富貴少命子孫単、所以然者、富貴之人有子孫、家強自畜、不畏天地、軽以傷人以滅世、以財

自壅、殺傷無數、故天不與其子孫。」（546頁）

巻111(庚9)善仁人自貴年在壽曹訣「見書、皆言忠孝、敬事父母、兄弟和睦、無有表裏、上下合同、知天禁。神主[(1)]爲理、白其過失、無有休止、修身自省、既得生耳。」（550頁）

巻112(庚10)有過死謫作河梁誡「令無怨恨、無所嫌疑。是天重神靈之命也。歲盡拘校簿、山海陸地、諸祀叢社、各上所得、不用不得失脱。舍宅諸守、察民所犯、歲上月簿。司農祠官、當輒轉相付文辞。大陰法曹、計所承負、除算減年。算盡之後、召地陰神、并召土府、収取形骸、考其魂神。當具上簿書、相應不應、主者爲有姦私、罰謫随考者軽重。各簿文非天所使、鬼神精物、不得病人。……有過高至死、上下謫作河梁山海、各随法軽重、各如其事、勿有失脱。」（579頁）

巻111(庚9)善仁人自貴年在壽曹訣「人命有短長、春夏秋冬、更有生死無常。故使相主、移轉相問、壽算増減、轉相付授。故言四時五行日月星宿皆持命[(2)]、善者増加、悪者自退。計過大小、自有法常、案法如行、有何脱者。天上地下、相承如表裏、復置諸神、并相使。故言天君勅命曹、各各相移、……有文書常入之籍、悪者付下曹、善者白善、悪者白悪、吉凶之神、各各自随所入。悪能自悔、轉名在善曹中。善爲悪、復移在悪曹、何有解息。地上之生人中、有胎未生、名姓在不死之録。……以是故自不忠孝無功者、皆無保任者、但爲生祖先績、使有祀耳。殊爲悪不止、何有得後生食者乎。（中略）悪人亦不得久視天日月星宿也、當歸長夜、何得久在。……故蔵土下、主爲地神、使不得復生。……或有尸解分形、骨體以分、……久久有歳數、次上爲白日昇天者、使有歳數功多成、更生光照、助天神周遍、所部界皆有尸解仙人、主知人鬼者。有道之家、其去者得封、爲鬼之尊者、名爲地靈祇。……所主有上下、轉有所至、爲悪聞得片、退與鬼爲伍。」（552頁）

これらの文章から窺える他界観は、墓券のそれに類似するし、また次章で論じる六朝志怪とも近似するものである。先ず、神々の世界は天君を頂点とする官僚制的体系としてイメージされており、天の遣わす神、一種の体内神としての司命神、あるいは世界に遍在する神々（「山海陸地、諸祀叢社」、「舍宅諸守」、「司農祠官」など）によって、人間は監視されている。これら諸神は異なる部署に属し、その報告は文書事務として描かれる。天上界になされた報告に基づき、人間の寿命を記録した簿籍（善悪之籍）を管理する神（命曹、大陰法曹）は、善ならば寿命を増し、悪ならば削減していく。この簿籍は善・悪二つに分かれていたと思われ、善人は「壽曹」「善曹」に、悪人は「下曹」「悪曹」により管理され、それは現実の吉凶（「吉凶之神」）となって現れるが、悪人であっても懺悔悔悟すれば移管されることも（または、その逆も）あるとされる。悔悟しないまま、寿命の計算の結果「算が盡き」てしまえば、それが報告され、死の決定がなされ、「地神」（または「地陰神」「土府」）によって霊魂（「魂神」）の召還がなされる。同時に、その罪は後代に影響し、子孫が少なくなる（富貴な者は天地を畏れないから、天は子孫を与えない）とされる。

「土に入る」「土下に蔵さる」という表現からも、死者の世界は地下であることが分かる。地下に召還された死者は簿籍に基づいて尋問を受け、罪の軽重により罰を受ける。罰は例えば、土木作業の労役（「河梁山海」）、「地神」による管理であり、再生不可能（「復生するを得ず」）であるとされる。逆に言えば、罪を受けない死者の存在は再生として捉えられていることになろう。

(1)「神主」:『太平經鈔』庚部、「天君」に作る。

(2)「四時五行日月星宿皆持命」:『太平經鈔』庚部は「四時五行日月星宿主皆持人命」に作る。

彼らは生前の行為や修行の段階に応じて土地神（「地霊祇」）、尸解仙、「白日昇天する者」に区別され、「白日昇天する者」は天神の宇宙運営に参与し、その配下に尸解仙と「人鬼を主知する者」があるという点から、善人死者は官僚制的神界の中で様々な職位を獲得し、それが悪人死者を管理するという構図であったと言える。

つまり、善なる死者は神になるのであり（死者世界＝神世界。この点でも志怪における考え方に類似している）、ここでも死者は二元的に把握されていると言えるのだが、神となる死者が天に由来する生命力に参与する存在として単純にポジティブに捉えられているのではない点は指摘する必要があろう。「地霊祇」となった死者でも冥界で悪事をなせば「退けられ鬼と伍たり」されることが示すように、官僚制的他界の中で左遷される可能性を持つ他律的な存在なのである。冥界での死者の審判は公平でなければならず、それに反した担当官（神）は処罰されるという記述、「各簿文は天の使うところにあらざれば、鬼神精物は人を病するを得ず」という表現も、この他界（神世界）では真に主体的に力を発揮できるのは天のみであり、神も死者も相対的に不安定で依存的な存在になっていることを示している。

（三）『太平經』における死者

現存する『太平経』の全てが後漢時代のものとは言えず、また一書の内にも多少異なる思想が混在している以上、それを後漢時代の一つの死生観を表すとすることには慎重であらねばならない。しかし、上述のように、『太平経』の他界や死者の捉え方が墓券と類似する点が多い点から、一定の参照価値を有すると考えるべきであろう。

第一に、一見すると『太平経』の死者観は伝統的な祖先崇拝と全く異なるように見えるが、ある意味では、実はそれ程違っていないと言える。陳静、劉昭瑞の前掲論文は承負説の淵源を運命論（特に漢代の三命説）[(1)]に求め、更にその起源は『易』文言傳の「積善之家、必有餘慶、積不善之家、必有餘殃」にあるとする。そこには祖先の在り方が死者を規定するという、祖先崇拝と共通の考え方（子孫とは祖先に規定＝支配される存在）を看取することが可能であろう。承負説の基本構造は祖先が子孫の禍福の原因となる、あるいは生者の状態を説明するために死者が利用される点で、祖先崇拝の構造と大きく異なるものではなく、違いは、祖先崇拝では祖先の子孫に対する祟福を祖先の意図（怒り、もしくは満足）に帰するのに対し、承負説では非意図的な説明がなされる点であろう。

祖先崇拝と『太平經』における死者の根本的な違いは、後者の基本的な関心が現実の災禍の説明と救済の方法にあり、そこでの“力”の根源は「天」であるのであるが、死者は現実に対する「天」

(1)三命説については、第二節で引用した『白虎通』のほか、以下のような例を挙げ得る。
王充(27～96?)『論衡』命義「傳曰、説命有三。一曰正命、二曰随命、三曰遭命。正命、謂本稟之、自得吉也。性然骨善、故不假操行以求福、而吉自至、故曰正命。随命者、戮力操行而吉福至、縦情施欲而凶禍到、故曰随命。遭命者、行善得悪、非所冀望、逢遭於外、而得凶禍、故曰遭命。凡人受命、在父母施気之時、已得吉凶矣。夫性與命異。或性善而命凶、或性悪而命吉。操行善悪者、性也。禍福吉凶者、命也。或行善而得禍、是性善而命凶。或行悪而得福、是性悪而命吉也。性自有善悪、命自有吉凶。使(衍文)命吉之人、雖不行善、未必無福。凶命之人、雖勉操行、未必無禍。」
『孟子』盡心上「盡其道而死者、正命也」趙岐注「命有三名。行善得善曰受命、行善得悪曰遭命、行悪得悪曰随命。」
『孝經援神契』(『禮記』祭法疏)「命有三科。有受命以保慶賀、有遭命以謫暴、有随命以督行。」注「受命謂年壽也。遭命謂行善而遇凶也。随命謂随其善悪而報之。」

の怒りを説明する媒体と化している（つまり、死者が「天」に背いたから、災禍が生じていると説明される）点に求められるであろう。従って、死者は「天」を頂点とするヒエラルキーの中で、その力の流れから排除され、罪せられる弱い存在と位置づけられる。当然、死者との交流は害をもたらし、忌避すべきとするのが主たる傾向ということになる。

> 巻36(丙2)事死不得過生法「(天師)『孝子事親、親終、然後復事之、當與生時等邪。』……(真人)『人因親而生、得長巨焉。見親死去、迺無復還期、其心不能須臾忘。生時日相見、受教勅、出入有可反報、到死不復得相覩、訾念其悒悒、故事之當過其生時。』……(天師)『人生象天、属天也、人死象地、属地也。天、父也、地、母也。事母不得過父。生人、陽也、死人、陰也。事陰不得過陽。……事陰反過陽、則致逆気。……其害使陰気勝陽、下欺其上、鬼神邪物大興、共乘人道、多晝行不避人也。今使疾病不得絶、列鬼行不止也、其大咎在此。』（中略）(真人)『願悉聞其不得過其生時意。』(天師)『其葬送、其衣物、所齎持治喪、不當過生時、皆爲逆政、尚爲死者得謫。送死不應本地下簿、考問之、失實、反爲詐偽行、故得謫又深。敬其興凶事、大過、反生凶殃、尸鬼大興、行病害人、爲怪變紛紛。以何明之耶。……以上古聖人治喪、心至而已、不敢大興之也。夫死喪者、天下大凶悪之事也。興凶事者爲害、故但心至而已、其飲食象生時、不負焉。故其時人多吉而無病也、皆得竟其天年。中古送死治喪、小失法度、不能專其心至而已、失其意、反小敬之、流就浮華、以厭生人、心財半至其死者耳。死人鬼半來食、治喪微違實、興其祭祀、即時致邪、不知何鬼神物、共食其祭、因留止崇人、故人小小多病也。下古復承負中古小失、増劇大失之、不心至其親而已、反欲大厭生人、……不知何鬼神物悉來集食、因反放縦、行爲害賊、殺人不止。』……」（49～52頁）
>
> 「……『生者其本也、死者其偽也、何故名爲偽乎。實不見覩其人可欲、而生人爲作、知圖畫形容、過其生時也。……夫人死、魂神以歸天、骨肉以付地、腐塗。精神者、可不思而致、尚可得而食之。骨肉者、無復存也、付歸於地。』……」（53頁）

ここでは、死は全て神が作成した簿籍（「地下簿」）により決定しているのであり、故人の実際の道徳性とかけ離れた厚葬を行うのは詐欺行為に等しいもので、「死者の爲に謫を得」、生者にも害を与えるとされる。死後の存在は否定されないが、祭祀は生人の都合によって作られたものとされ、死者にとっては有効ではないことになる。特に興味深いのは、葬儀と死者祭祀という死者との接点を持つことで冥界の「鬼神邪物」を誘引し害をもたらすという論理である。死者は伝染的な破壊の力である理由で、祖先との交流も否定されるのは、墓券における死者の縁切りという考え方と同じものであると言える。

但し、「尚お死者のために謫を得」という文言には考えるべきところがあろう。確かに、ここで冥界で苦しむ祖先を救済するという問題は主題になっていないが、少なくとも生者（子孫）の行為が死者（祖先）の状態に影響するのであり、死者に害を及ぼす行為は控えなければならないという考えは存在している。

> 巻47(丙13)上善臣子弟子爲君父師得仙方訣「(眞人)『願復聞上孝之術。』(天師)「……上善第一孝子者、念其父母且老去也、獨居間處念思之、……於何得不死之術、嚮可與親往居之、賤財貴道活而已、思弦歌哀曲、以樂其親、風化其意、使入道也、……常爲窮索殊方、周流遠所也、至誠乃感天、力盡乃已也。其衣食財自足、不復爲後世置珍寶也。反悉苦父母、使其守之。家中先死者、魂神尚不樂愁苦也。食而不求吉福、但言努力自愛於地下、可毋自苦念主者也。是名爲太古上皇最善孝子之行。』」（134頁）

更には、死者が生者に恵みをもたらすと考え、死者との関係を積極的に捉える傾向もあり、

巻50(丙16)葬宅訣「葬者、本先人之丘陵居處也、名爲初置根種。宅、地也。魂神復當得還、養其子孫、善地則魂神還養也、悪地則魂神還爲害也。五祖気終、復反爲人。天道法気、周復反其始也。」(182頁)

『太平経』の死者-生者関係は両者の相応性・同一性（死者の行為・状態が悪であるが故に生者は困難な状況にある、または逆に生者の行為如何によって死者の状況が左右される）の認識は極めて明瞭であると言える。

まとめるなら、『太平經』の応報理論は、現世における人間の行為が寿命の増減（現世)、死後における苦楽（後生)、後代における禍福（承負説）という三方向に働いている。基本的な関心は現実の災禍の説明と救済の方法にあり、その目的のために祖先－子孫関係を利用しているのであって、伝統的な祖先崇拝の構造を継承しつつも、死者は「天」を頂点とするヒエラルキーの中で主体性と力を喪失し、現実に対する「天」の怒りを伝える媒体と化している（「天は父なり、地は母なり。……生人は陽なり、死人は陰なり。陰に事えるに陽を過ぎるを得ず」)。そのため、祖先の救済という問題は主題にならず、排除されるべきものになっている。その一方で、死者の在り方が今の生者の在り方をもたらしているという死者-生者の同一性がある以上、死者は単に排除されれば良いものではない。死者は疎ましいにせよ、生者の在り方を投影する存在（即ち、死者の状態「悪」とは生者の状態「悪」に他ならない）として捉えられていると言えるであろう。

第八章　六朝「志怪」に表れる死者ならびに生者-死者関係――地獄の誕生――

前章の記述によって“死者性”の転倒現象の内実はかなり明瞭になったと思う。しかし、後漢時代の文献からは死者が弱い存在になっていることは確実に言えるものの、典型的には地獄説に表れるような「死後＝苦」という考え方とはまだかなりの乖離がある。

地獄という純粋苦の死後世界の観念を根付かせたのは仏教、ならびに仏教の考え方をも吸収した道教の影響によると考えてもよいであろう。しかし、既に述べたように、“死者性”の転倒現象自体は仏教・道教が引き起こしたものではなく、長期にわたる“死者性”の変容を最終的に地獄説が完成させたとするのが、本研究の立場である。

確かに、仏典の漢訳において地獄説は初期の段階（二世紀中葉以降）から翻訳されている。後漢時代には安世高（二世紀中葉）訳の『佛説十八泥犁經』、『佛説罪業応報教化地獄經』、『佛説罵意經』、『佛説鬼問目連經』[1]、支婁迦讖訳の『道行般若經』(150　CE以前訳)泥犁品、康巨訳『問地獄事經』(『經律異相』巻四九・五〇引)、訳者不詳『大方便佛報恩經』(220頃訳)巻二、四があり、三国時代には呉・支謙訳『大明度經』(222～28)巻三地獄品、支謙・竺将焔『法句經』(224)巻下地獄品、康會(d.280)訳『六度集經』巻一、三、五、『陰持入經注』(3c、經文は安世高訳、注は呉・陳慧の系統)、西晉時代には法立・法炬(3c末～4c初)訳『大楼炭經』巻二、『法句譬喩經』巻一、三、三〇、竺法護(d.316)訳『修行道地經』巻三地獄品がある。しかも、初期の訳経では地獄を「太山」「太山地獄」と訳した（『六度集經』『法句譬喩經』など）から、地獄と泰山の結合が冥界を苦しみの世界にしたという仮説を立てることは不可能ではない。

しかし、仏教の地獄説が強い影響を発揮するのは六朝後期（劉宋、五世紀以降）からであることを示す材料がある。それが本章で扱う六朝志怪である。いうまでもないが、志怪は様々な方面にわたる怪異な出来事、人物について書き記した話であり、三世紀以降、小説の一分野として確立したものである（『新唐書』芸文志は子部小説家に著録)。但し、六朝時代の志怪の編纂・執筆当事者の意識としては事実の記録であり、創作ではない（『隋書』経籍志、『旧唐書』経籍志は史部雑傳に著録。『風俗通』と『搜神記』の序文を参照)。記載されている全てが当時流布していた話と見ることはできないにせよ（口承を文字に移した時点での整理や解釈は当然入り込む)、当時の一般の信仰や捉え方を反映すると見ることは可能であり、死者との交流が主要なテーマの一つとなっている点で、死生観や他界観を考える上で、無視できない資料である。

後述するように、志怪自体にも性格の変化があった。即ち、六朝後期には仏教的な応験譚や応報譚を大量に吸収していくのであり、その意味では六朝後期に仏教の影響が強くなるのは理の当然なのであるが、一方では六朝前期と後期で共通する要素も強いのであって、その点では仏教的な地獄が従来の冥間観とどのように結びついていくのかを示す格好の材料となっている。換言するなら、本章の目的は地獄がどの段階で導入されたかを示すだけでなく、“死者性”の転倒現象の中で地獄がどのような形で成立し、“死者性”に決定的な性格付けを行うのかを見る点にある。

第一節　志怪における死者とかかわる話

(1)宇井伯寿（『訳経史研究』、一九七一）は安世高の訳ではないとする。

一方、資料として扱う場合、志怪はやや厄介な問題を含んでいる。第一に、『搜神記』、『搜神後記』、『異苑』、『拾遺記』、梁・呉均『続斉諧記』を除き、殆どが散逸しているため、李昉等撰『太平廣記』(978成)、『太平御覽』(983成）などに収集されたものから復元せざるを得ないということである。『廣記』や『御覽』に記載する出典がどの程度依拠できるか、またどの程度原文に忠実に収録したかは疑問の点が残る。第二に、撰者と成立時期が確かなものはそれ程は多くない。第三に、多くの文献では書承と見聞を共に採用しているため、後の時代の志怪には古い時期の文献から再録されたものと、新たに記録された伝承が混在するということである。これらは“死者性”の変容を探るという目的にとっては明らかに不利な要素となる。

そこで、ここでは主として成立時代が比較的明瞭なものを題材として、大雑把に六朝前期（三国・西晋・東晋）と六朝後期（宋・斉・梁・陳）に区分し、それぞれにおいて死者の在り方を規定する要素を類型化するという戦略を採りたい（例えば、同じ話が複数のテキストに存在する場合、それが六朝前期と後期のどちらに属すのかが考慮され、それ以上は深入りしない)。かなり大雑把な話になることは避けがたいが、ここでの目的は詳細な変遷過程を追うことではなく、前章で行った考察と比較対照することを可能にするようなモデル化であるので（その意味では、そもそも最初から大雑把な話を指向していると言える)、一定の効果はあると思われる。

以上の視点から、以下の文献が主要な対象となる。

①六朝前期

晋・張華(?)『列異傳』。『隋書』経籍志によると魏文帝(d.226)撰。『新唐書』は張華(d.300)撰とする。内に西晉時代の話を含むので前者は無理だが、六朝前期であることは承認されてよかろう。

晋・于寶『搜神記』。于寶（『晋書』82）は字令升、新蔡の人、東晋・元帝の時、『晋紀』を著し、『左傳』『易』『周官』などに注す。性陰陽術数を好み、「古今神祇霊異人物変化」を撰集して『搜神記』三十巻を撰す。『搜神記』には二十巻本と八巻本があり、共に原本のままではないが、二十巻本の方が元の姿に近いといわれている。序によると、干寶自身に怪異の体験があり（後述)、「況仰述千載之前、記殊俗之表、綴片言於殘闕、訪行事於故老、将使事不二迹、言無異途、然後爲信者、固亦前史之所病。……及其著述、亦足以發明神道之不誣也」と言うように、怪異を事実として記録し、その虚妄にあらざることを示すというのが、基本的なスタンスである。

後秦・王嘉、梁・蕭綺『拾遺記』。王嘉は四世紀後半の一種の隠者で、預言にたけ、道安と交流があり、390年頃姚萇に殺される（『晉書』95)。もと十九巻であるが、残闕して蕭綺が十巻にまとめた。一応、前期として扱う。

東晋・戴祚『甄異傳』。戴祚は東晋末の人。

東晋・祖台之『志怪』。祖台之は東晋末(?)の人。

『拾遺記』『甄異傳』『志怪』は一応、前期として扱うが、前後期の間と位置づけておくのが無難であろう。この他に、志怪ではないが、前章での後漢時代との関連をつけるために、以下の文献を含める。

後漢・応劭(2c後半)『風俗通』、現存十巻。応劭は二世紀後半の人で、著に『漢儀』『漢官儀』がある。序に「而至於俗間行語、衆所共傳、積非習貫、莫能原察。……私懼後進益以迷昧、聊以不才擧爾所知、方以類聚、凡一十巻、謂之風俗通義。言通於流俗之過謬、而事該之於義理

也」と言うように、干寶とは全く対照的に怪異の虚妄であることを示すという傾向が強い。
晋・陳寿(233～297)『三国志』、裴松之注。宋元嘉六年(429)。

②六朝後期

宋・劉義慶『幽明録』。劉義慶(403-444)、宋武帝劉裕の弟、長沙王劉道憐の次男（叔父道規の嗣子）で、『世説新語』の撰者として有名である。『宋書』巻51に「爲性簡素、寡嗜欲、愛好文義、才詞雖不多、然足爲宗室之表。受任歴藩、無浮淫之過、唯晩節奉養沙門、頗致費損」と言うことを反映して、内容的には仏教的な説話も多いが、仏教と関係しないものの方が多数であり、仏教説話集とは言えない。

宋・劉敬叔『異苑』十巻。劉敬叔、太始年間(465-471)没で、仏教信者であるとされるが、話には仏教的な要素は殆どない。

宋・東陽無疑『齊諧記』。東陽無疑は不詳。

南齊・王琰『冥祥記』。王琰は斉末梁初（五世紀後半～六世紀初）の人。太子舎人、呉興（浙江省）令、義安（広東省）太守などを歴任し、『宋春秋』二十巻の著書がある（『隋書』経籍志）。出身は当時の名族である大原王氏であり、この一族は東晋以来、仏教を信奉したことで著名である（王青「《冥祥記》研究」、『魏晋南北朝時期的仏教信仰与神話』、二〇〇一）。本書自序（『珠林』17）の中で、王琰が幼い時、交阯で仏像を入手し奉養してきたが、それを寺に預けたまま行方不明になっていたのを、夢のお告げで発見する話（建元元年479のこと）を出発点に、仏像の「幽異」や「経塔の顕效」を実証する伝承を収集したと記すように、基本的に“仏教応報集”という性格を持つ。

以上を主対象として死者に関わる話を捜集したのが「資料」である（収集の基準は死者または死の世界が具体的に語られていることであって、単に誰かが死ぬだけのものは含めない）。底本としたのは魯迅校録『古小説鉤沉』、一九一一成（一九九七、斉魯書社）であって、必要に応じて原書や訳書を参照した。(1)

これらの話は当然、全く異なるテーマとパターンのものを含んでおり、最初にこれらを分類・整理する必要があろう。全体として、(A)死もしくは死者が現世と何らかの交渉を持つことにかかわるテーマと(B)人の寿命と死の決定にかかわるテーマがあるが、多くは両方のテーマに含むような展開になっており、その延長線上に(C)冥界訪問型が成立していると要約できるように思われる。A・B・Cの各類は更に以下のような幾つかの亜類に分類することが可能である。

(1)主に参照した研究書・訳書は次の通りである。
竹田晃『中国の幽霊：怪異を語る伝統』、一九八〇、東大出版会。
伊藤清司『死者の棲む楽園：古代中国の死生観』、一九九八、角川書店。
中村璋八・清水浩子『風俗通義』、二〇〇二、明徳出版社。
竹田晃訳『捜神記』、一九六四、平凡社。
安藤智信訳「冥祥記」、入矢義高ほか『仏教文学集』（中国古典文学大系第60巻）、一九七五、平凡社。
小南一郎訳「法苑珠林」、荒牧典俊ほか『大乗仏典〈中国・日本篇〉』第三巻、一九九三、中央公論社。
前野直彬・尾上兼英『幽明録・幽仙窟他』、一九六五、平凡社。
木村秀海監修『訳註　太平廣記　鬼部』二巻、二〇〇一、やまと崑崙企画。

A．生死交流型
A-1．生者と死者が何らかの連絡・交流を行うが、相互に特に影響を与えない。
A-2．冥婚型。通常、生きた男と死んだ女が婚姻関係を結ぶが、最後は破綻することになる。
A-2-1．冥婚再生型。やはり死者との婚姻だが、死者が蘇生することで婚姻は成功する。
A-3．死者が生者に利（恩寵）害（災禍）を与える、または死者の生者に対する支配を言うもの。
A-4．死者の復讐。
A-5．死者が神になる話
A-6．生者が死者に利害を与える、または死者の救済
A-6-1．死体に何らかの問題があって死者が困難に陥り、生者に助けを求める
B．寿命・蘇生型
B-1．一度埋葬した人物が数日後（またはそれ以上）たって蘇生したという話
B-2．寿命は生まれた時に神により決定され簿籍に記載される。人間には左右できない。
B-3．寿命は神(冥)界の簿籍により管理されるが、その執行に過誤があるため蘇生が起こる。
B-4．寿命を記録する簿籍に何らかの手段で手を入れることで寿命を変更することが可能。
C．冥界訪問型
C-1．昇天型
C-2．地下または泰山型
C-3．地獄型

各々の類型について概略を述べ、あわせてそこに表明されている考え方が前章まで論じてきた死生観や他界観とどう繋がっているのか、簡単にコメントしておきたい。

先ず、生死交流型としてまとめた類型は亡霊を見た、現れたなど、死者の側から出現して（あるいは何らかの術で死者と接触して）現世に働きかける（あるいは生者が死者に影響する）ものを指す。A-1のように交流が殆ど何の結果ももたらさない場合もあるが、それは少数にとどまる。A-2は普通の男子が死せる女性と結婚するが、何らかの原因で別れるという冥婚譚であるが、女性の方が再生して通常の夫婦になるという筋の話を亜類型（A-2-1）とした。また婚姻ではなくても、死者との性行為（11。数字は「資料」の番号を指す。以下同じ）、死んだ妻との関係（12）もここに分類してある（但し、死者との性関係を暗示する要素は他にも多数混在している。２、３、56、77、85、86）。冥婚は純粋な形では先秦時代に見つけることは難しいが、『楚辭』離騒におけるような神婚のモチーフに原型を見ることが可能であり、婚姻が破綻した場合でも何らかのプラスになる帰結を生者にもたらしていることが多い（子供が産まれる、官位を獲得するなど）。もっとも死者に取り殺される話もあるので（11）、死者との関係は両面的に捉えられていると言える。A-3は死者の力を中心テーマとするもので、A-4もその点では同じであり（第二章の「恨みを残して死んだ者が帝に訴えて恨みを晴らす話」参照）、祖先崇拝と共通する考え方が表されている。A-5死者が神になる話は死者と崇拝者の間に親族関係がないという点では新しい要素のようにも思える（祖先崇拝の範疇に入らない）が、前章で扱った『太平経』でも死者が神になるという考え方は存在したのであり、第六章で言及したように、前漢時代に既に死者祭祀が親族関係に限定されなくなっていたことからすれば（『漢書』文翁傳「文翁終於蜀、吏民為之立祠堂、祭時祭祀不絶」、朱邑傳「(朱邑)及死、其子葬之桐鄉西郭外、民果共為邑起冢立祠、歲時祠祭、至今不絶」）、力ある死者の考えを基盤に発展した形態と考えることができるだろう。これに対し、

A-6は苦しむ死者と救済（供養）という類型に属し、特にA-6-1のように死体が葬られない死者は卜筮祭祷記録や『日書』においても厲鬼であったことが想起される（救済とは関係ないが、『荘子』の髑髏問答も葬られない死体のテーマである。『荘子』至樂篇「荘子之楚、見空髑髏、髣然有形、撽以馬捶、因而問之、曰……」「列子行、食於道、從見百歲髑髏。攡蓬而指之、曰……」）。

これに対し寿命・蘇生型としてまとめた類型は、一度死んだ人間が生き返る蘇生譚（B-1）と、天界（もしくは冥界）が人間の寿命を決定・支配する話（B-2）の両方を含む。後者は冥界による死者の召還（第七章）、簿籍による寿命の管理（前章第三、四節）、司命神（前章第二節）の考え方に繋がるものである。蘇生譚の全てが寿命と要素と結びついているわけではないが、両者が結びついた時に、人間の寿命を管理する天界の簿籍に過誤、もしくは執行に誤りがあるために死が起こり、その誤りが発見され、蘇生を許されるというB-3の話が成立すると考えることができ、墓券において表明されていたのと同じ考え方であると言える。B-4もこの考え方に基づくが、死の執行に誤りがあり得るなら、司命神または死者の召還を行う神に要請して（または神が自発的に）簿籍を意図的に変更し死を免れることも可能という方向に展開したものである。既に述べたように、司命神が死者を蘇生・復活させる話は秦代に既に存在していた（放馬灘一号秦墓「墓主記」）。興味深いのは決定された寿命の可変性については正反対の見方が同居し（B-2とB-4）、B-4の類型でも結局は死の免れることに失敗する話も多い（62、69、71）点である。

冥界の簿籍の誤りによって死に、蘇生を許されるというモチーフが発展すれば、死んでいる間に死者と交流し、蘇生してからそれを語ったという冥界訪問型が生まれるのは当然であろう。ここでは死者世界がどこに設定されているかによって、C-1昇天型、C-2地下または泰山型、C-3地獄型に区別した。後二者は在来の泰山他界であるか仏教の地獄であるかによる区分であり（但し、実際には両者が習合して区別しがたい例も多い）、地下・泰山型が前章で述べた他界観――つまり“死者性”の転倒と呼応して発展してきた他界観――の継承であることは言うまでもない。それに対して昇天型では中国伝統的な話と仏教の天界への輪廻は区別されていない（実際、泰山/地獄以上に区別しがたい）。中国伝統の昇天観念とは西周金文の天上他界（第二章参照）、戦国秦漢の崑崙山他界（第六章参照）として表れてきたものであり、どちらかといえば力ある死者の捉え方と親和性のある他界観であるといえる（他にも天界に昇る要素を含む文章として『楚辭』召魂や『史記』趙世家の趙簡子の夢の話もある）。(1)

第二節　六朝前期（三・四世紀）の志怪における死者

以上を基に、生死交流型、寿命・蘇生型、冥界訪問型それぞれについて特徴を見ていきたい。

（一）生死交流型

先ず、六朝前期志怪の生死交流型においては、死者の捉え方に二つの類型――祖先と厲鬼――

(1)『史記』趙世家「趙簡子疾、五日不知、…扁鵲曰『…在昔秦繆公嘗如此、七日而寤。寤之日、告公孫支與子輿、曰、我之帝所、甚樂。吾所以久者、適有學也。帝告我、晉國將大亂、五世不安、其後將霸、未老而死、霸者之子且令而男女無別。公孫支書而藏之、秦讖於是出矣。』（中略）居二日半、簡子寤。語大夫曰、我之帝所、甚樂、與百神游於鈞天、廣樂九奏萬舞、不類三代之樂、其聲動人心。有一熊欲來援我、帝命我射之、中熊、熊死。又有一罷來、我又射之、中罷、罷死。帝甚喜、賜我二笥、皆有副。吾見兒在帝側（以下略）。」

が顕著に存在しており、先秦時代以来の死者性が大枠において継承されていると考えることができる。「祖先類型」は、死者（祖先）が生者を支配し、あるいは利益をもたらす（15、88。88の後半は生死交流型になっており、死者が疫病を避ける薬を子孫に授ける）、怨死者が天に訴えることで怨みをはらす（26、27、28）、生者と死者の交流が可能であり、望ましいとする考え方（１～３、９，10）など、死者が現世に対し何らかの力を持つことを認め、死者との交流を肯定的に捉えるものである。これに対し「厲鬼類型」は死の世界と現世は断絶しており、あるいは死者との接触を否定的に捉える（17、11、87。特に冥界訪問譚に属する87では苦しむ死者を救済したこと（後述）で、逆にその死者から災いを受けることが語られており、死者との交流の二面性を強く示唆するものになっている）。ここで「死生異路」という表現によって生死の断絶を語る（７、87）のは墓券と同じであり、蘇生の話（48）においても死者の父が棺を開くのをいやがったという点に死との接触が如何に忌まれたか分かる。

一方、先秦時代の死者性との違いは以下のような諸点に見ることができよう。第一に、「死者が神となる」類型で、死者の力が祖先-子孫関係以外にも拡大され、死者が神として一般の尊崇を受けること（「死者（祖先）」から「土地神」へ）は上述したが、その中で怨死、自殺、無祀など、通常なら厲鬼に属するような死者と儀礼関係を結ぶことで、その力がポジティブなものとして現れる例（35、33、34）は注目に価する（いわば「厲鬼」から「神」への転換）。第二に、死者の力を認める場合でも、それは必ずしも肯定的に評価されていない。死者が子の前に現れ、力を発揮する話（15）と比較して、同じように出現しながら厄介者と描かれたり（17）、正体は犬の妖怪であったとされたり（16）、死者の力を厲鬼類型で再解釈することにより、それを追放すべきものに転化する方向が窺われる（「祖先」から「厲鬼」への転換）。更に、怨死者が天に直接訴える力を喪失し、怨みを晴らすために生者の助けを懇願する話（29）のように、死者自体が弱い存在として理解される傾向も顕著である（中でも典型的なのは、死者が生者に騙された上に、売り飛ばされる36の話だろう）。つまり、「神」「祖先」「厲鬼」の境界が流動化し、死者の力が全般的に低下しているのである。

その延長線上に、生者が死者を救済する話が存在している。それは死体を遺棄された死者（当然、厲鬼類型に属し、苦の状態にある）を生者が埋葬することで救済する（43）、官僚制的冥界の中で苦しんでいる死者（祖先）を救済する（38、87）などに表れるが、冥界訪問型の部分で再論することにしたい。

（二）寿命・蘇生型

蘇生の話では、単に一度葬られたが生き返ったという素朴なもの（49、50、51、52、53。48も話の骨格は素朴である）が多く、また51の話の出典が『漢書』であることからも、古い時代から時々実際に起こった事件を反映していることを予想させる。ただ注意を要するのは、蘇生の結果、特殊な能力や情報を獲得する（50、52、54、75、放馬灘秦簡もこの類型に属する）という要素が存在することであり、死の世界との接触を忌避するばかりでなく、プラスに評価する傾向も見ることが可能である。

一方、寿命については、誕生の時に神によって決定されるもので、それは文書に記載され、それに基づき死がもたらされる（57、58）、神は人の行為の善悪を観察し、それに基づき寿命を増減（「算」）する（22）、死人の召還を担当するのは役人（「吏」、62、86）、死者（「鬼」、65、68）、神（「社公」、87）であるとされるように、簿籍の運用を行う神世界は官僚的組織になっていて（冥

界訪問型の話でも司命は天帝の下属であるとされる。85、86)、実際の死は執行に携わる役人の過誤・恩情・不正によって簿録に定められた通りに行なわれない（60、62、64、65、68、77、86、88）など、前述の墓券などと同類の考えを見いだせる。

つまり、天帝を頂点とする神々の世界は同時に死者世界でもあり（死者は神世界の下っ端)、この官僚組織が人間の寿命を決定する。寿命の執行は文書業務として描かれ、63の話を除くと、寿命が記された簿籍を改変することは不可能だが、冥界の官僚機構には、官僚機構独自のいい加減さ（賄賂と恩情）があるので、簿籍の執行を免れることは可能なのである。ここで死者（冥界の吏）への祭祀が一種の賄賂として描かれ（68)、また死の運命に介入するのが術士・易者であるとされる（60、63）のは興味深いが、後述したい。

（三）冥界訪問型

死者世界の場所については、天上（74〜76、85)、地下/泰山（38、86〜88)、墓中（43、３、７〜10)、現世の中（17、28）など、多様な考え方が併存しているが、重要なのは場所の違いにより異なる属性が与えられている訳ではない点であろう。76の話で死者が北斗の傍らで縛られているように、天上の死者世界であっても死者は罪せられるのであり、死者世界が善悪二分になっているわけではない（そもそも「地獄」という名称はない)。

85、87の話で主人公が冥界の神（泰山府君）に招かれ、また自ら訪問することが示すように（主人公が特殊な能力を持つとはされていない)、現世と冥界は連続する一方、「生死は路を異にす」（断絶）が語られており、特に死者が現世中を徘徊しているという要素の場合に連続性が顕著である（28、75)。同時に冥界は神の世界全体の中に位置づけられ、冥界の神は神世界と連絡を持っている（85では太山の神が天帝の外祖父とされ、87では泰山府君が河伯の舅とされる)。４で度朔君が死者を招くとされていることとも合わせ、神世界と死者世界が一つである（更に言えば、人間世界を含めて区別されていない）ことを強く示唆している。

何度も繰り返すように、この神＝死者世界は官僚組織を構成する。冥界は宮殿・役所に喩えられ、天帝を頂点に泰山府君、泰山令、録事、戸曹尚書、司命、尸曹、吏、卒、伍伯、社神などなどの役人が存在する。冥界の官僚組織に統一性があるとは思えないが、大雑把に上級神と下級神（土地神を含む）に区別できると思われる。死とは現世の官僚組織から別系統の官僚組織への異動であり（38、59)、死者は冥界の官僚組織中であるポジションを与えられる（38、74、75、87）が、それは生前の官位や貴賤、行為とは無関係である。それを最も象徴するのは74であり、主人公は架の上段に手が届かない（背が低かったのであろう）という理由で、下級神を使役する職位に止まったのであった。冥界の官職は（現世と同様）楽なものと辛いものの差があり、賞罰、昇進や処罰（87「著械徒作」）も存在するが、生前の行為によって死後の運命が決まるという意味での応報ではない（少なくとも漠然としている。22)。

以上から、基本的に死者は神になると言うことができるが、この神＝死者は絶対的な力を有する存在でなく、至上神を頂点とする官僚機構に付託する他律的な存在となっている。その中で死者の地位は不安定であり、一種の苦の世界であるが、それは地獄のような絶対苦ではなく、現世と同程度に不条理でいい加減な(?)世界である（38の話で死者は苦しいと訴えているが、それは職務が辛いということで、地獄のように永遠の責め苦が続くわけではない)。そこに生者が神＝死者世界に働きかけることで、死者の職位を上げることで救済する可能性が存在するのである（38、87)。それが宗教的儀礼として提示されれば供養という形を採ると推測できるが、これらの話の

場合、生者が死者を救済する可能性が示されるだけで、具体的な儀礼手段が開示されるわけではない。

最後に、寿命の執行に介入するものとして宗教者が登場する話があることは上で触れたが（60、63）、他にも宗教者の要素が窺える話は多い（37、27、28、32、54、75）。これも上述の点から容易に理解できよう。宗教者は本来、神と人間の間の媒介として働くが、冥界＝神世界である以上、冥界に干渉する能力を持つことは理の当然である。以上のような話は、術士や占師が実際に死者あるいは死者世界と交流する活動を行っていたことと、その中で彼らが死者を（苦しんでいるなら）救済し得るという考え方が存在したことを反映すると考えることは可能であろう。

第三節　六朝後期（五・六世紀）の志怪における死者

既に述べた如く、宋（420-479）斉（480-520）時代の志怪における最も明瞭な変化が仏教色が現れることにあることは疑いない。それは「地獄」と「輪廻」の要素が加わることに典型的に表れる。但し、この変化が“死者性”一般の変化を単純に反映していると仮定することはできない。志怪というジャンルの性質の変化を考慮に入れる必要がある。小南一郎は、王琰『冥祥記』（既に述べたように、完全に“仏教応報集”という性格を持つ）や劉義慶『宣験記』にような仏教的な志怪が登場する前段階として、仏教信仰者の内部で伝承された霊験譚（“応験記”、例えば東晋・謝敷『光世音応験記』、宋・張演『続光世音応験記』）が存在しており、それらは目撃者や伝承の過程を付記することで実話としての真実性を主張する一方で、文章的には洗練されているとは言い難かったとする。仏教応報集的な志怪の登場は仏教と志怪という文学ジャンルの相互依存的な融合として、即ち、仏教は布教を拡大する上で、初歩的な教程として志怪を積極的に利用し、志怪の体裁に倣った文体を取り込んでゆくのであり、一方、志怪の方は生きた信仰に支えられた仏教説話を取り込むことで、新鮮さや真実らしさを獲得して、新たな展開を開く可能性を得ていくのである（「六朝隋唐小説史の展開と仏教信仰」、福永光司編『中国中世の宗教と文化』、一九八二）。

このことは六朝後期志怪における“死者性”についても言えるように思われる。「資料」が示すように、後期志怪は前期からの考えを基本的には踏襲した上で、そこに仏教的な生死の捉え方が接合され、独特な“死者性”を生んでいくと考えることができるように思われる。

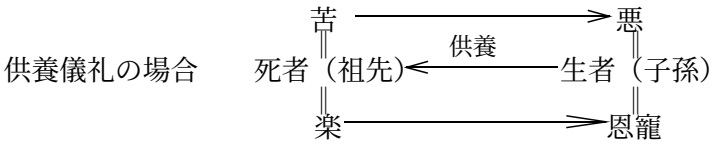
（一）生死交流型

生者と死者の関わりの点では、前期と同様に、二面性は顕著に存在する。ただ、死者の力をテーマにするものもある（30、23）が、一般に死者を極めて弱いものと描く方が多数になる印象が強い（47、73、19、21）。19の話は15との比較において特に印象的である。そこでは15と同じく死者が遺族（妻）の前に現れるのだが、困窮する妻に二百銭を持ってくる程度のことしかできない。死者の力は経済の前に歯が立たないのである。更に冥界で苦しむ死者は無力な存在として侮蔑され（23）、むしろ生者による救済（「作福」）を必要とする存在とされる（40）。

これは死者だけの現象ではない。神＝死者世界である以上、死者の無力さは神の無力さに通じる（72、91）。神も所詮冥界の官僚組織の中に位置づけられ、統治を受ける存在である以上、人間（生人）と同じなのであり、怖れる必要はない。仏教的な話では、これが「俗神」の排除の結

びつく（96、99）。

しかし、死者の力については別の要素が加わっている点を看過することができない。生者が死者を助ける類型では、死者が返礼として生者を助けるという「死者の恩返し」的な話に展開しており（44、46、47。例えば44では、墓が損傷して苦しんでいる死者を主人公が救済したことに対し、主人公の家が火災にあった際には死者が消火を行ったと推測することができ、しかもその死者と天の間に繋がりがあることが示唆されている）、生者による死者の救済は死者の弱さを前提としてはいるのだが、救済されることで力を回復し、一定の利益を生者にもたらしえるのである。また、苦の状態にない死者は、冥界におけるポジションに応じて、生者に利する力があるとされ（23、24）、特に24の場合は仏教的要素が濃厚である（貧窮している主人公を姻族死者が助ける話。死者は冥界で罪を受けたが、それも終わり、やがて人間界に輪廻するという設定で、「鬼道」（死者）である間だけ生者を助ける力を持つという設定になっている）。冥界訪問型に関する議論の先取りになるが、仏教的な話の場合も、地獄で苦しむ死者は災いの源泉であり（84）、それに対しては救済、供養が強調され（94、83、84）、天界に生まれることが予定されている死者は生者に利益をもたらす（82、83、84）のである（他に死者世界との交流により利益を得る話は23、97がある）。つまり、供養は単純に利他的な行為あるいは親族の愛情なのではなく、死者の救済を通してネガティヴに働く力をポジティヴに転換するという構図があることが予想できる。



この構図における生者と死者の関係は、ある意味では、祖先崇拝の場合と本質的に変化していないとも言える。祖先崇拝においても死者は祟りという形で“悪”の原因となるが、祭祀によりその力をポジティブなものに転化することが可能である。供養の場合も現世における災いが死者に帰せられる点では同じだが、違っているのは死者は自発的に祟りの力を発揮する主導性を失い、生者の儀礼的関与に左右されるような構図になっている点である。

仏教的な話で目新しいのは、むしろ救済の方法（供養儀礼）が明瞭に提示されている点であろう。

（二）寿命・蘇生型

寿命については、基本的に前期と変わらない。仏教的な話の場合も、敷居を高くしておくと霊魂召還の役人が引っかかって役目を忘れてしまうとか（23）、過誤による死（92、93、94、95）など、その要素を継承している。誣告者からの訴えにより冥界に拘引されて裁判を受けるが、無実と分かって許される話（80、91、97、99）も過誤による死の発展型と考えられるが、一時的死（冥界への拘引）と再生（釈放）が殺人や殺生という仏教的応報の考えに基づいた意味づけがなされ（97では仏教の信仰がが殺人という罪より上位に位置づけられる）、過誤という偶然性に左右されない筋になっているのは、新しい要素であると言える。

寿命を記した簿籍については、記載通り変更不可能とする考え方（71）と、何らかの変更があり得るとする考え方(69)が同居している点で、やはり前期と変わらない。むしろ変更不可能とする話において、上述した神（死者）の力の弱体化と結びつき、もはや神によっては寿命を左右されることはなく、従って寿命の変更を与えるかわりに供犠を要求する神を一種の詐欺者か乞食と

捉える方向に展開していることが特徴であろう（71、72）。特に71は11、70と同じ神（蒋侯神）をテーマとするだけに、その違いは印象的である。また、寿命とは直接関係しないが、73も死者＝詐欺、乞食とする典型的な表現となっている。東晋末の話の中にも死者への祭祀を賄賂とする感覚が窺われたが（68、冥界の吏を豚と酒で祭ることで、死を免れる）、ここではそれが不信と軽蔑にまで高まっている。

一方、鬼（既に論じた如く死者は冥界の小吏であり、神でもある）が、簿籍の記録に反する形で人の寿命を恣意的に奪う（56、79）、人の精神を奪う（55）、あるいは他者の寿命を横取りする（94）、自分の身代わりにするために拉致する（84）という考え方も表明されている。これらは厲鬼の破壊的力や死の伝染性といった伝統的な考えを継承したものである（例えば、典型的には55。人を取り殺す力を持つ鬼は簡単に退治されるような弱い存在として描かれる）が、冥界の官吏による寿命の恣意的でいい加減な管理という考え方の論理的帰結でもある（既に見た話の中でも、死の運命を免れるために別の人物が犠牲になっていた。64、65、69）。但し、運用を誤った冥界の官吏や人の寿命を奪った死者は処罰される（78、84、95、97）から、冥界の官吏の恣意性は正される対象なのであり、特に仏教的色彩が濃い話の場合、俗信（俗神、巫俗、五斗米道など）に基づく神（死者）の力は仏教信仰の前に否定される（96）。(1)

宗教者による寿命改変の可能性を示唆する話（69）もあるが、後述する。

（三）冥界訪問型

冥界について、天上と地下に二分していることは前期と同じなのだが、冥界に倫理性が付与され（善と悪、信仰と不信仰）、天上と地獄が対立性が明瞭になる点は新しい展開である（つまり、本当の意味での地獄の登場である）。第一に応報（現世での罪が死後の罰として反映される）という考え方が出現し、第二にそれに対応して、天上＝楽、地獄＝苦という四世紀までの志怪には顕著ではなかった位置づけが明瞭になる（但し、仙人になる話には理想としての昇仙というテーマが見えるから、天上＝楽という考えがなかったとは言えない）。第三に、応報としての輪廻という要素も始めて明瞭になっている（24、25、82、84、94）。(2)

天上の他界については六朝前期と同じく、地下の冥界と区別を立てない考え方も見られる（79。父親が定められた寿命に違反してまで子のために用意した天上の官職も、子にとっては辛いものであったという点から、天上の他界に対する否定的な評価を看取できる）が、仏教的な話では天上界が解脱に等しいものとされる（82）。地獄、冥界（鬼道）、天上界、輪廻の関係は極めて錯綜しており、何度かの輪廻を繰り返した後、死者は天上界に転生するまでの間、一時的に冥界におり、その間のみ生者との接触が可能である（82）、死後先ず冥界に行き、そこから天上界に再生するか、人間界に輪廻する（84）とされることもあれば（これらの場合、冥界にいる間だけ、死者は生者との接触が可能である）、天上界は崑崙の仙界に等しい死者世界であり、そこから常時

(1)96の話は神と仏の関係が複雑であるが、主人公の寿命は既に尽きているとされているから、彼を収監にやって来た冥界の官吏（俗神）は伝統的な考え方に基づいて、寿命の簿籍を執行する正当性を認められていると考えるべきであろう。しかし、冥界の官吏は一升の酒で主人公を釈放してしまい（賄賂の要素）、むしろ救済は仏教の信仰に基づいて天上界に転生するところに求められている。ここでは寿命の延長は既に重要ではなくなっている。

(2)ここでは輪廻の話はあまり採録していない。というのは輪廻した時点で既に死者ではないからで、むしろ、魚に転生した主人公の兄が、弟のもとを尋ねるという25の話が示すように、死者世界は現世と同じものとなり、原則的に存在しなくなる（死者は現世を彷徨っているというテーマと類似してくる）。

現世に出現することが可能とされたり（83）、地獄を含む地下の冥界から天上界に昇るルートがあるとされることもあり（94）、いずれにせよ六道の一つとして天道を位置づける仏教の教理とは異なる。

一方、地下の冥界であるが、先に述べたように、泰山の苦は現実の官僚組織のそれと等しいもの（最悪でも徒役）、地獄は純粋苦の世界と、全く異なるにもかかわらず両者が接続されるため、どのように接続するかのアイデアは様々で、幾つかのパターンを区別できる。第一は冥界の一部に監獄としての「地獄」があるとするもので（23、91、92、83）、例えば92の場合、泰山府君が審判の後、主人公を「熱熬」に送っているから、泰山の管轄下に地獄があることが分かる。第二のパターンは泰山は冥界全体の表玄関であり、その奥に「地獄」があるとするもので（95、97）、この場合には死者を審判する泰山と死者を苦しめる地獄の間で、分担があることになる。第三の類型（94）は複雑で、冥界の入口に審判を行う泰山があり、そこには死者を徒役せしめる場が附属する一方、それとは別に地獄や転生を行う場所が存在し、伝統的な泰山の冥界と地獄が並立する。最後に、泰山を描くことなく、不明瞭ながら冥界そのものが地獄とする類型（96、98）がある。つまり、泰山を排除して、純粋に仏教の地獄のみを描写するものは殆どないと言うことができ、冥界そのものは決して否定的なイメージでは描かれていない（例えば、99では「貴人」が気ままに暮らしていると述べている）。

冥界が（地獄を含めて）多く都市－宮殿として描かれるのも、泰山から継承したイメージであろうが、重要なのは冥界には「福舎」（寺）もあるということである。冥界の寺院は地下の仏教信者のためのもの（92）、天上に再生できない仏教信者の場（95）、地獄中の仏、即ち救済者の場所であり、天上に再生するまで待機する場所（94）、冥界の支配者（98。ここでは冥界の寺院がそのまま裁きの場であり、地獄でもある印象を受ける）など、様々に意味づけされるが、少なくとも快楽の場所である。ここから分かるのは、基本的に死者世界は現世の連続として捉えられているということであり、そうである以上は死者世界にも信者のための寺があるのは当たり前ということで、冥界は決して純粋苦の世界であるわけではない（あるいは死者世界の中に快楽の場と苦痛の場が同居していると言う方が正確かもしれない）。志怪の地獄は泰山の冥界を基礎的デザインとして、そこに仏教の地獄を包摂または配合したという印象が強い。

冥界の寺院は“救済者”の要素と関係している。即ち、仏教的色彩の濃い話では冥界に堕ちた者を救済する“救済者”が明瞭に現れるのであって、それは例えば仏自身が冥界の寺院におり、地獄の亡者を救って、昇天せしめる（94）、地獄の責め苦の最中に導師に救いを求めると、仏が現れる（96）、僧侶が冥界で主人公のために泰山府君に対し弁解する（97）、冥界の寺院にいる僧侶が罪報を体験させた後、罪を除くために水をかける（98）、知己（父の友人）が冥界の官僚になっていて、目をかけてくれる（99）、などとして表れている。ここにも中国的な「地獄」は現世のコピーという性格を見ることが可能であろう。現世において仏教が救済の場であると主張する以上、地獄においてもそうである。そこには最初から救済が内蔵されていたのである。

この内、特に注目に価するのは僧侶が救済者となる話であろう。96では主人公が最初に仏(?)に拒絶されそうになった時、僧が媒介となることで許されたことが示唆されており、地獄では僧に助けを求め、最後に僧の名を書き取ることで天上への転生が可能になる。冥界の救済者が僧侶であるというのは地蔵を彷彿とさせるが、地蔵関係仏典が影響していると考えるのは多少無理がある。というのは僧形としての地蔵菩薩の経典上の根拠は伝北涼時代(397-439)訳『大方廣十輪経』（北涼の訳を証明する事実はないらしい。隋代(581-618)に三階教が重んじているから、それ以前

には存在した）と唐・玄奘三蔵（永徽二年(651)）訳『大乗大集地蔵十輪経』の二つがあり、この二つは同じ原典からの異訳で、前者の影響が大きかったなら、それが僧形の救済者というイメージを導出した可能性があるが、一般に地蔵が人口に膾炙するに至ったのは後者の影響といわれているからである。また、この経典では、地蔵菩薩が悪趣の一切の衆生を救うため、十方のあらゆる世界（地獄を含む）に、様々な形態で（菩薩身、縁覚身、声聞身、閻魔王身、地獄卒身などなど）化現すると語られているのであって、僧形だけに結びつくわけではない。[(1)]とするなら、むしろ志怪に現れたような救済者イメージが先にあり、それが地蔵を僧形とするイメージに影響したことになる。

それとの関係で、仏教的な話以外でも、宗教者が冥界に堕ちた死者を救済する（職業的な宗教者が冥界に介入することで蘇生が可能になった話）という類型は六朝前期から明瞭に存在したことが指摘されるべきであろう。六朝後期の例としては61があるが、これは60と同じ話の発展形態であるだけに興味深い事例を提供している。即ち、60では語られなかった死者の蘇生を成し遂げた方法が、61では宗教者が実際に冥界に行き、冥界の官吏に働きかけることで可能になった（しかも宗教者は冥界の官吏＝神と対等であった）と語られているのである。これと97で僧侶が死者のために弁解する話が似ているのは明らかである。つまり、もともと中国の宗教的死生観には宗教者が冥界に介入して死者を救済できる、神々（死者）と対等に渡りあえるという考え方があり、この考え方は決して弱くなることはなかった。むしろ死者＝神の力が相対的に弱体化していったことで、宗教者が神＝死者世界に干渉できる可能性は広がったとも考えられよう。仏教の僧侶が“救済者”となる話も基本的には同じ類型であり、僧侶が伝統的な職業的宗教者と同じ役割を期待されていることを示唆する。見方を変えるなら、三・四世紀の冥界には既に救済者（宗教者）が内蔵されていたが、偶然性に支配される不条理な官僚機構の中では付随的要素であった。純粋苦としての地獄の設定は、救済者の要素を必要不可欠のもの顕在化させ、そこに仏教僧のイメージが重ねられていったという推論が可能であろう。冥界の仏教化は救済の手段を具体的に設定したことに最大の変化を見ることは可能であり、この点は盂蘭盆文献の場合でも同じことが言える。[(2)]

(1)真鍋広済『地蔵菩薩の研究』、一九六〇。荘明興『中国中古的地蔵信仰』、一九九九。

(2)Teiser, Stephen, *The Ghost Festival in Medieval China*, 1988、参照。

資料：六朝志怪における死者にかかわる話

凡例：原則として梗概のみを挙げる。数字は整理番号。段下げは発表者の備考。比較のために便宜的に配置した話は【 】内に類型を記載。特に理由がない限り、各項目内で時代順に配列。

Ａ．生死交流型

Ａ-1．生者と死者が何らかの連絡・交流を行うが、相互に特に影響を与えない。

１　『史記』封禅書、東晋『搜神記』2-13：
漢武帝、李夫人の没後、悲哀に耐えず。方士李少翁、帝をして夫人の姿を見せしめる。

【備考】死者が明瞭に現われるわけではない。

２　東晋『搜神記』16-12：
諸仲務の娘、顕姨は米元宗に嫁し、産褥中に死んだ。俗習ではお産で死んだ者は墨で顔に点をつける習わしで、母がそれをするに忍びがたいため、仲務が自ら密かに行なった。後に元宗が始新県の丞になり、夢に亡妻が牀に入ってくるのを見たが、確かに顔に墨で点が描いてあった。

【備考】主題は霊魂の実在にある。冥婚的な要素もある。

３　晋『列異傳』(『御覧』884)、東晋『搜神記』2-14：
漢北海営陵に死人と再会する術を使う道人がいた。妻に死なれ、もう一度会えれば死んでも悔やまないという者に、「往」って会ってこい、ただ鼓の音を聞いたら、すぐ辞去するようにと、術を教える。その者は妻に会うが、しばらくして鼓の音がし、あわてて去る時に裾を戸口に引っ掛ける。一年余りでその者は死んだが、葬式の時に葬るために墓を開くと、棺蓋の下に裾が引っ掛かっていた。

【備考】冥婚的な要素もある。具体的な「與已死人相見」術の内容は分からないが、ⓐ死者は墓の中で生きて(?)いる、ⓑ生前と同様の交流が短時間なら（鼓の音）可能である、ⓒ特定の能力者のみ、交流を可能にする方法を知っている。

４　東晋『搜神記』17-8
袁紹が冀州を治めていた頃、神が河東に出現し、度朔君と名のり、百姓は廟を立てて祭った。清河太守の蔡庸（陳留の人）はかつて道という名の子がいたが、死んで三十年になる。廟に詣でた時、度朔君が（出現して）庸に酒を振る舞い、かつて貴方の子がやって来て、会いたがっていた、と告げると、すぐに子がやってきた。

【備考】神の世界と死者の世界は連続、あるいは一致している。

５　宋『幽明録』(『広記』319)
晋升平元年(357)、剡県（浙江省）の陳素は家が裕福であり、妻を娶って十年、子ができないので、妾を持とうとした。妻は神明に祭祀したところ、突然妊娠した。隣の貧家の妻に同じく妊娠していた者がおり、贈り物を贈って、もし自分が生んだのが女で、隣婦が男を生んだ場合には交換してほしいと申し込み、実際その通りになったので交換した。子を養育して十三歳になった時、子に祭祀を担当させることになった。素の家に鬼を見ることができる老婢がおり、「府君（素の亡父）が門のところまでやって来てましたが、そこで止まってしまいました。かわりに一群の貧乏人が供物を飲食しております」と報告した。素は怪しみ、鬼を見る巫師（「見鬼人」）に観察させたところ、同じことを言う。妻は怖れて、子を交換したことを白状し、男児を隣家に返し、女児を呼び戻した。

【備考】ⓐ典型的に祖先崇拝、「神不歆非類」のテーマに属する。死者による祭祀の嘉納がある程度のリアリティをもって受け入れられていたことを示す。ⓑ死者を見る宗教者の存在。

６　宋『齊諧記』(『広記』321、『御覧』883)：
広漢の王瑗之は信安（江蘇省）の令であったが、ある時、鬼が現れ、自ら蔡伯喈と名のり、議論してみると、詩書を憶え、古今の書に通じ、知らないことがない。瑗之が昔の蔡邕（後漢末の学者、字は伯喈、政争に巻き込まれて獄死）ではないかと尋ねると、姓が同じだけの別人だと答え、昔の伯喈は今どうしているのかと尋ねると、天上において仙人となり、あちこちに遊んで、福を受け楽しんでおり、昔（生きている時）とは全く違うと答えた。

【備考】焦点が見えにくい話であるが、ⓐ冥界＝天上（仙人＝死者）、楽。ⓑ死者は現世を彷徨う。

Ａ-2．冥婚。

７　東晋『搜神記』16-19、不明『録異伝』(『広記』316)：
呉王夫差に紫玉という名の十八歳の娘がおり、韓重という道術を使う童子と結婚を誓った。重は斉魯に遊学することになり、父母を通して呉王に結婚を申し込んだが拒否され、紫玉は憂欝のあまり死ぬ。重は三年の遊学の後、事情を知り、墓に弔いに行くと、玉の魂が墓から現れ、重を冢の中に誘おうとする。重が「生死は路を異にし、尤愆あるを懼る」といって躊躇すると、「私が鬼だから禍をもたらすと思っているのか、誠を奉じようとしているのに何故信じないのか」と詰り、遂に墓中に入って結婚する。三日三晩滞在し、去る時に重に珠玉を贈り、父によろしく伝えて欲しいといった。重は呉王にこのことを言上したが、王は信じず、かえって墓暴きとして逮捕されそうになる。重は玉の墓まで逃れ訴えると、玉は自分で王に事情を説明した。夫人（玉の母）が玉を抱き締めると煙のように消滅した。

８　東晋『捜神記』16-20：
辛道度（隴西の人）は雍州に遊学する途中、大邸宅を見、門のところにいた青衣の女子に食を求めた。女子は秦女（屋敷の主人）に尋ねると、屋敷に招き入れられる。度が姓名を名乗ると、秦女は自分は秦閔王の娘で曹国に嫁す予定だったが、結婚する前に死に、以来二十三年、独りで住んでいる、願わくは貴方と結婚し、三日だけ過ごしたい、という。道度はその通りにした。三日後、人と鬼の関係で三日以上過ごすと禍があるので、別れなければならないが、真心の表れとして道度に金枕を贈った。道度が屋敷を数歩出て振り返ると、既に建物はなく、冢があるのみである。その後、秦国に行き、枕を市で売り出したのを、偶々秦妃が見かけ、道度を詰問するが、道度はありのままに答えた。人を遣わして墓を開くと、交情の跡は歴然としていた。そこで道度を婿とし、駙馬将軍としたが、女婿のことを駙馬と呼ぶのはこれに基づく。
９　東晋『捜神記』16-21：
盧充（范陽の人）は二十歳、その家の西三十里の所に崔少府の墓がある。冬至の前日、西の方で狩りをし、ノロを見付けて矢を射て当ったが、そのまま逃れたのを追って役所のような大邸宅の前に出た。門下の護衛に誰の家かと尋ねると、少府の屋敷だと答える。身形が粗末なのでお会いできないというと、新しい衣服を持ってきて、少府が貴方に贈れと命ぜられたと言う。そこで少府に面会し、姓名を名乗り、ご馳走になった。さて、少府は充に向かって「貴方の父上が私の卑しい家柄をも顧みず、手紙で君のために私の娘に婚を求められた。だからお迎えしたのです」と言い、手紙を見せると確かに幼い時に死んだ父の筆跡である。そこで辞退することなく娘と婚姻し、三日たつと崔少府は「貴方はお帰りなさい。娘は妊娠したらしい。男ならお返しし、女ならここで養育しよう」と告げ、車を用意させる。充は車に乗り、たちまちに帰宅した。家人は喜び、崔少府は死者で、その墓に入ったことを知った。その四年後の三月三日、充が川で水浴をしていると、二台の車が川岸に現れ、中に崔少府の娘と三歳の子が乗っている。充はもう一台の車に乗っていた崔少府と面会し、娘は子を充に渡し、金鋺(椀)を贈り、車は姿を消した。充の家人は子に唾をかけたりしたが、形は変わらず、父は誰だと聞くと、充の懐に行く。最初は気味悪がっていた家人も生死の不可思議な交流に感じ入った。後、充は金鋺を売りに出して、事情を知っている者を求めた。一人の老婢が知っており、主家に帰って報告したが、主家は少府の伯母であった。彼女は息子に充を訪ねさせ、「昔、私の伯母が崔少府に嫁ぎ、娘を生んだのですが、結婚しないうちに死にました。親族は悲しみ、金鋺を棺に随葬しました。この金鋺を得た事情を教えてください」と尋ねるので、充は話した。崔少府の伯母は充と子を家に呼び、皆で見たが確かに崔少府に似ていると認めた。後、充の子は高官になった。

【備考】冥婚によって子ができている点が注目に価する（死との交流→生産性）。ⓐ死者は墓の中で暮らす（墓＝邸宅）。ⓑ充の父の要素。死者は生前と同様の交流を続ける。死者による子孫のための配慮。ⓒ死後三日の要素。生死の交流は忌まれるが、一定限度内なら可能である（断絶は絶対的ではない）。ⓓ男＝生／女＝死。

10　東晋『捜神記』16-21
漢代、談生なる者は四十歳で妻がなかった。ある夜、十五・六歳の美女が生の所にきて、妻になると申し出、但し自分は人とは異なるから、三年の間は火で自分を照らしてはならない、と言った。それから子供が生まれ、二歳になった時、我慢できなくなり、妻が寝ている間に照らして見ると、腰から上は肉があったが、下は骨であった。妻は目覚め、約束を違えたことを詰り、これで永久に別れなければならないが、子の将来が心配だから貴方に物をさしあげよう、ついて来なさい、と言うと、邸宅の中に入っていく。そこで珠袍を与え、これで生計をたてるようにと言い、生の衣の裾を裂いて留めた。生が袍を市で売ると、睢陽王がそれを買い、銭千万を得た。しかし、王はそれが自分の娘の袍であると認め、墓暴きに違いないとして、生を取り調べる。生はありのままに言上し、王が墓を開いて見ると、棺の下から生の裾が見つかった。また子を見てみると娘に似ている。王は遂に信じ、生を婿とし、子を郎中とした。

【備考】冥婚（失敗した再生）。ⓐ再生は骨の上に肉が着くことによってなされる。ⓑ冥婚により生まれた子。

11　東晋『捜神記』16-23
後漢の時、汝南汝陽の西門亭には鬼が出現し、客は死んだり、髪が抜けたりした。そのいわれは、最初から怪物が出現することがあったのであるが、ある時、郡の侍奉掾の鄭奇という者が端正な婦人と共に来宿し、周囲が止めるのも聞かずに婦人と亭楼の二階に上がった。翌日未明に奇は出発したが、その後で亭卒が婦人の死体を発見した。見ると亭の西北八里の所に住む呉氏の最近死んだ妻である。奇は出発して数里、腹痛を起こし死んだ。それ以来、亭楼に上がった者はいない。

【備考】失敗した冥婚。婦人がなぜ祟りをもたらす死者になったのかは不明であるが、冥婚の類型のベースには死者との性的関係が禍をもたらす考え方があったことを示す。

12　宋『幽明録』(『広記』321、『御覧』360)
譙郡（安徽省）の胡馥之は李氏を娶って十余年、子がないまま妻は死んでしまった。彼は慟哭して「忘れ形見も残さぬままに死んでしまうとは、これ程酷いことがあろうか」と言うと、妻が突然起きあがって、「貴方の嘆きに感じ入り、私はすぐには朽ちません。人が寝静まってから、平生のように交わりを致しましょう。貴方のために男児を産みます」と言い、また横たわった。馥之は言われたように、灯りもつけず、暗がりの中で交接したが、後に「死者が子供を産むはずもない、別に家屋をつくり安置して、十ヶ月たったら納棺することにしよう」と思ったが、それ以来、妻の体はやや暖かく、死んでいないようである。十ヶ月たつと、本当に男児が産まれ、霊産と名付けた。

【備考】竹田晃『中国の幽霊』p.100「後継ぎになる子をこの世に遺しておかないと、死んでも死にきれなか

った当時の哀しい女の思いが、惻々として聞く者の胸に響いてくる。」

A-2-1．冥婚再生型。

13　東晋『搜神記』15-1

秦始皇帝の時、長安に王道平という者がおり、同村の唐叔偕の娘、父喩と言い交していた。道平は徴兵に取られ、南に行って九年帰ってこない。唐叔偕は娘を劉祥という者にむりやり嫁がせ、三年、父喩は道平のことを思いつつ死んだ。死後三年、道平は帰ってきて隣人から事情を聞く。道平は父喩の墓に行き、悲嘆に耐えず、三度名を呼んで墓の周りを巡り、もし霊魂があるなら姿を現せ、ないなら永久に別れようと祝告すると、父喩の魂が墓から出て、既に「幽途に乖隔するも、然れども妾の身は未だ損なわれず、以て再生し、夫婦たるべし、且に速やかに冢を開くべし、棺を破り我を出だせば、即ち活けん」と告げ、道平が墓門を開くと果たして生き返り、夫婦となった。劉祥はこのことを官に訴えたが、道平に帰するという判決が出され、百三十歳まで生きた。

【備考】体が損なわれていないことが再生の前提となっている。

14　東晋『搜神記』15-2

晋武帝の時、河間郡に密かに婚約する男女がいた。男は従軍して長年帰らず、女の家では強いて他の男と結婚させたが、間もなく死んでしまった。男が帰ってきて、女の所在を聞くが、事情を知る。哀切に耐えず、墓を暴くと、女は生き返った。後に元の夫が知り、返還を求めるが、「天下に豈に死人復すべきを聞くや、此れ天の我に賜えるなり」として拒否、訴訟になる。秘書郎王導の二人の愛情に天地が感応したもので、常禮では裁けないという意見が採用され、二人の結婚が認められた。

【備考】再生を可能にしたのは至情にたいする天地の感応であるとされる。

A-3．死者が生者に利（恩寵）害（災禍）を与える、または死者の生者に対する支配。

15　晋『列異傳』(『広記』316)

陳郡太守の公孫達（任城の人）は甘露年間(256～259)官に卒した。斂を行うので子や郡吏など数十人が喪に臨んだ時、五歳になっていた達の子が急に父の声を出して「哭を止めよ、言うことがある」と衆人を叱り、子供たちを呼び、順次教戒を垂れた。子供たちが極めて悲しんでいるのを見ると、「四時の巡りには終わりというものがあり、人間の寿命には限りがある」と慰め、その言葉は数千語に及び、文章になっていた。子が「人は死んで智がないのが普通ですのに、何故父上だけは精神をお持ちなのですか」と聞くと、「生死・鬼神のことは人知の及ぶところではない」と答える。更に紙を求めて手紙を書き、「夕暮に魏君宰が手紙をよこすから、これを返事として与えよ」と言う。確かに、夕方に君宰から手紙があった。

【備考】ⓐ祖先による子孫への憑依。ⓑ死者は直接祟りまたは恩寵を降している訳ではないが、死者が尚も子孫を支配する力を有している点で祖先崇拝と同じ範疇に属する。

16　後漢『風俗通』9-10

司空の来季徳が死に殯にあった時、突然、祭牀の上に坐し、顔色服飾声気全て生前と変わらなかった。孫子婦女に順次理路整然とした教戒を降し、奴婢には過ちに相応する鞭を与え、飲食して辞去した。家人は皆大いに悲しみ、別れたくないと思った。しかし、そのようなことが数度に及び、次第に嫌がるようになった。後に酒に酔って正体を現し、ただ老狗であったので撲殺した。尋ねてみると、酒屋の犬であった。

【備考】この話は直接死者に関わるものではないが、15『列異傳』の話との差異の点で興味深い。死者が子孫を拘束する点では同じであるが、15がそれを死者の力として描いているのに対し、16ではそれが実は妖怪の誑かしであるという筋を用意することで、死者の力を排除している。死者の力について相反する二つの捉え方があったことになる。

17　東晋『搜神記』16-11

夏侯愷は病死し、一族に荀奴という名の平生から鬼を見る能力を持った者がおり、その見るところでは、愷はしばしば家に帰り、馬を取り（取り殺し？）、また妻を病気にしようとしていた。頭巾をかぶり単衣を着て家に入ってくると、生時と同様に西壁の大牀に坐り、茶を求めて飲んでいた。

【備考】死者との接触が災いをもたらす。ⓐ死者は現世を彷徨っていて、家に帰るのも自由である。ⓑそれは遺族の側にとっては災いである。

18　東晋末『甄異傳』(『広記』276)

劉沙門（彭城の人）は病死し、妻は貧しく子は幼かった。ある時、暴風雨が起こって家が壊れた。妻は子を抱き「お父さんがいれば、こんな事にならなかったのに」と泣くと、夢に沙門が現れ、十数人を率いて家を修理し、翌日にはなおっていた。

19　宋『幽明録』(『広記』323)

建元年間(343-345)、庾崇なる者は江州で溺死したが、その日の内に家に戻ってきた。容貌など生前と変わることがなく、妻楽氏の部屋に居ることが多かった。妻は初め恐がり、常に姪を同伴させていたので、居着くことも少なくなったが、時々はやってきて「生者と一緒に居たいのに、嫌うのでは帰ってきた意味がないではないか」と怒る。姪が糸を紡いでいた時、紡績の道具が空中に散乱し地面に叩きつけられるということが起こり、姪は恐れて逃げ去って、それから

はずっと居着くようになった。庾崇には三歳の男児がおり、母に食を求めるが、母は金がないから手に入らないと言うと、鬼は子の頭を撫でながら「私が早世したばっかりに、お前を窮乏させてすまないね」と言うと、突然二百銭を持って妻の前に現れ、子に食を買ってやれと言う。このようにして年を重ねたが、妻はどうしようもなく貧乏になり、鬼は「あなたが孤閨を守りながら、このように貧苦するのでは、迎えたほうがよかろう」と言い、程なく妻は亡くなり、鬼も静かになった。

【備考】ⓐ死者は生者の生命を左右する力を持っている。ⓑ話の類型としては、祖先の力（恩寵）に属するが、死者は多少の金銭をもたらすのが関の山で、遺族の貧窮を全体的に救済する力は持っていない。

20　東晋末『甄異傳』(『広記』312)

夏侯文規（譙郡の人）は没後一年して形を現して家に帰ってきた。牛車に乗り、従卒は数十人、自ら北海太守と名乗る。家では食事を用意し、全部飲食するところを見るが、去った後はまた元に戻っている。去る時には家では号泣したが、泣くな、またやってくると言い、その後は一ヶ月おき四・五十日おきにやってきて、次第に普通のことになった。ある時、孫を抱き寄せようと思い、左右の鬼神が抱いて連れてくると、その鬼気にあたり気絶し、水をかけて蘇生させた。庭に桃の木を自分がかつて植え、好んでいたものだと言い、妻が鬼は桃を怖がると言いますのにと聞くと、桃の東南側の二尺八寸の枝だけを憎むのであって、その他は恐れないと答えた。また、蒜(のびる)の殻があると棄てさせた。どうやら（死者は）蒜を嫌い、桃を恐れるらしい。

【備考】ⓐ死者は冥界の役人となり、それは現世のそれと同じ。ⓑ死者は現世を徘徊している。ⓒ「鬼気」。死の破壊性の要素。

21　宋『幽明録』(『広記』318)

彭虎子は若くして腕力があり、常に鬼神などいないと言っていた。母が死んだ時、俗巫が殺気が引き返してきて、もう一度死人が出るから、家を出て避けるようにと言うので、家中の弱い者は全て逃げ出したが、虎子のみは留まっていた。夜中に門を開けて入ってくる者がいる。東西の家屋に人を求めるがいないので、服喪の部屋にやってくる。虎子はあわてて寝床の側の瓶の中に入り、板で蓋をした。すると母が板の上に立つのを感じた。「板の下に誰か居るか」という問いに、母は「居ません」と答え、共に去っていった。

【備考】死者のambivalentを示す好例である。ⓐ亡母は既に死の世界の支配下にあり、厲鬼として生者を求めている。ⓑしかし、息子の危難に助ける（祖先類型）。

22　東晋末『甄異傳』(『広記』322)

華逸（広陵の人）は江陵に寓居していたが、死後七年して戻ってきた。初めは声が聞こえるだけで、姿が見えず、家人が姿を現すようにと願うと、「やつれきっているので見せるに忍びない」と言う。理由を聞くと、「私の本来の寿命は長くはなかったが、未だ尽きていなかったのに、生きていた時の罰撻が常道を外れ、また下卒や奴を殺したことがあって、算を減じられた。長沙に使いするので、また立ち寄ろう」と言い、約束通りにやってきて、二人の子供に「お前たちは励み勤めよ、家名を没落させては人の子に言えようか」と訓戒を垂れ、また兄に対しては充分な教育をしてくれなかったと責めた。更に「孟禺は既に名が死録に配され、後幾日もない」と言う。果たして孟禺は元気だったが、突然死んだ。

【備考】寿命の要素もある。ⓐ「減算」、「死録」、生前の行為の善悪によって寿命の増減がある。ⓑ死者は苦の状態にある。これが応報であるかは不明。ⓒ死者（祖先）は苦しんでいても、子孫を支配する力を持つ（苦しむ死者と力ある死者の併存）。ⓓ死の世界との接触による情報の獲得の要素。

23　宋『幽明録』(『広記』320)

東莱（山東省）の王明児は江西に居住していたが、死後一年して突然、姿を現して家に帰ってきた。親戚友人を呼び集め無沙汰を詫び、天曹（天の役所）の許しで暫時帰ったこと、間もなく戻ることを話し、涙を流しながら郷里のことを尋ねた。現世を去って一年、財産を見てみたいと、息子に命令して郷里の村を見させた。途中に鄧艾（魏の将軍）の廟があったのを焼き払えと命じた。息子が驚いて「鄧艾は生前は征東将軍であり、死後は霊験があり、百姓は祭って福を祈っているのに、何故焼くのですか」と尋ねると、怒って「艾は今薬剤倉庫で薬を磨り下ろしているが、十指は曲がろうとしている。霊験などあるものか。また、王大将軍（王敦、晋元帝の時の高官）は牛になって酷使され、桓温は吏卒となって同じく地獄にいる。こいつらは酷い苦しみにあって、人に益したり害したりする力はない。もし多福を求めるなら、恭順で忠孝を尽くし、激怒することがなければ、善報を得ること限りがない」と言った。また、指の爪に呪文を書いておけば死後の贖罪になること、敷居を高くしておけば鬼が入ってきて罪過を記録する時に、飛び越える時忘れてしまうことを教えた。

【備考】ⓐ全体的な主題は死者（祖先）の力（王明児が死後も息子を支配する力を持っており、有益な情報をもたらす）である。ⓑ冥界は天上（天曹）と「地獄」の二つがあると思われ、ⓒ後者にいる死者は著しい苦難にあるとされる。ⓓ鄧艾廟は死者が神になるテーマに属するが、冥界で苦しんでいることを根拠に、死者の力を真っ向から否定している。ⓔ「地獄」に関しては仏教的である可能性が高い（冥界で牛に転生）。ⓕ福を得るための倫理的行為（恭順、忠孝、無恚怒）。ⓖ鬼が生者の罪過を観察記録している。

24　宋『幽明録』(『広記』320)

晋太元十年333、阮瑜之は始興の寺院の門前に住んでいたが、幼くして親を失い、貧窮して身を立てることができず、いつも泣いていた。ある時、鬼が現れ「父が死んで玄冥に帰しているというのに、何故長い間泣いているのか。三年たてば君は身を立てることができる。私が君の家に逗留して、害がないようにしてやろう。君に吉をもたらそうとしてい

るのだから、私を凶と怖れてはならない」と言った。それからは鬼は常に阮家におり、必要な物があると与え、二・三年もたつとやや裕福になり、鬼のために食事も用意できるようになって、共に談笑するようになった。阮瑜之が姓名を尋ねると、姉の夫の李留之であると答え、どこから来たのかと尋ねると、「私は死んで罪を受けたが、既に終わり、今しばらく鬼道に生まれて、仮に君の家に立ち寄った。あと四・五年で立ち去らねばならない」と答える。何処に行くのかと尋ねると「世間に生まれるであろう」と言った。その時期になると、実際、別れて去っていった。

【備考】ⓐ仏教的要素は明白。特に輪廻（人道→罰→鬼道→人道）。ⓑ冥界＝罰。但し、罰の時間は短い。ⓒ鬼道は餓鬼道であるようには思われない。中国伝統の死者世界である。ⓓ話の基本は死者（祖先）の力。罪が終わったことが力を発揮する前提になっている。但し「我を畏れて凶と爲す勿れ」と断るのは、死者が吉/凶の二面性を持っていることを示す。

25　宋『幽明録』(『御覧』936)

成彪は兄を失い、昼夜、哀悼哭泣していたが、ある時、兄が二升の酒と一鉢の梨を提げてやって来た。そこで盃を挙げて共に歓んだ。兄は彪の問いにはだいたい答えたが、「兄上は今、天上において福と苦とどちらが多いのですか」聞くと、黙り込んでしまい答えない。そのまま、飲み残した酒を甌（ほとぎ）に戻し、瓶を提げて去った。後に彪が湖で釣りをしていた時、嘗て共に酒を飲んだ所を通り過ぎた時、大きな魚が舟の中に飛び込んできて、既に釣り上げていた小魚を眺め降ろした。彪は天を仰いで慟哭し、小魚を全て放つと、大魚は自分で舟を出て行った。

【備考】【類型としては「輪廻」という項目を別に立てる方が良いかもしれない】ⓐ主テーマは輪廻と殺生であり、仏教的であることは明白。ⓑ死者＝苦。ⓒ成彪の兄が何故人間の姿で現れ得たかは不明（仏教の輪廻と現世を放浪する死者の要素が併存している印象がある）。

A-4．死者の復讐

26　『後漢書』皇后紀下、東晋『捜神記』10-9

漢の霊帝が桓帝の夢を見る。桓帝は怒って、宋皇后（霊帝の皇后、讒言により廃され死）、渤海王悝（桓帝の弟、讒言により自殺）が自ら天に訴え、天帝が激怒して救いがたいと告げる。霊帝は間もなく没した。

【備考】「救い難し」……祖先は子孫を「救う」ことは前提とされている。

27　西晋『魏志』管輅傳、東晋『捜神記』3-8

郭恩（利漕の人）の三兄弟が足を病んで長く治癒しないことについて、管輅が相談を受ける。易を立てると、伯母または叔母の祟りと出た。管輅が、かつて飢饉の歳に叔母が貯えていた数升の米に目を付けた三兄弟が井戸に突き落とし、上から石を落として殺したのを死者が怨み、「自ら天に訴え」たものと指摘し、郭恩は認めた。

28　東晋『捜神記』2-17

夏侯弘は鬼を見、言葉を交わすことができる。鎮西将軍謝尚が子が生まれないのは何の罰かと尋ねたが、自分が普段会っている小鬼では理由を知っていないと思い、車馬を率いた鬼に留めて聞いてみたところ、偶然にも謝尚の父であった。彼は謝尚が若い時、家中の婢と婚を約しながら裏切り、その婢が死後「天に在りて、これを訴え、是の故に兒無し」と語る。謝尚に告げたところ、確かにそういうことがあったと認めた。

【備考】ⓐ怨死者は「天」に告げることで復讐する。ⓑ死者は生前と同様に（例えば官位を有し）この世界を徘徊する（現世と他界が断絶しておらず、一つのものとする考え）。ⓒただし特定の能力者のみが死者を見つけ交流することができる。

29　東晋『捜神記』16-9

漢代、交州刺史の何敞（九江の人）は蒼梧郡高安県に至り、鵠奔亭に宿泊したが、夜更け前、一人の女が来て以下のように訴えた。「私は廣信県修里の者で蘇娥と申します。早く父母を失い、兄弟もなく、同県の施氏に嫁しましたが、薄命で夫は死に、絹百二十疋と致富という名の婢が残りました。困窮のため、絹を売ろうと、同県の王伯という者から牛車を銭一万二千で借り、致富に轡を執らせて、昨年四月十日にこの亭の外に到着しました。たまたま致富が腹痛を起こしたため、亭長に水を求めたところ、亭長の龔寿が戈を持って車旁に至り、私を求めるので拒絶したところ、私と致富を殺して財物を奪いました。私の怨みは皇天を感じさせる程であっても、訴える所がなく、明君に帰した次第です。」何敞が死体の目印について尋ねると、蘇娥は答えた上で、骸骨を夫に帰してほしいと言う。調査の結果、全て事実であると判明し、龔寿は族誅に処せられた。

【備考】死者は直接天に訴えて怨みを晴らす手段を喪失している。

30　宋『幽明録』(『広記』373)

東魏県（山東省）の徐氏（名は不明）が斉郡太守となり没し、墓は安霊山にあったが、墓暴きにあい、柩は既に破損していた。謝玄が彭城に鎮していた時、その武将に斉郡の司馬隆、弟の進、安東の王箱がおり、共謀して柩を壊して車を作った。間もなく三人とも病気になり、注連（死者の祟りが伝染）して、災いは止むことがなかった。箱の母の霊が子孫に語ったところでは、徐府君の柩を車にした祟りだということだった。

【備考】死体の要素と生死交流の要素が加わる。徐府君の霊は現れないが、無祀者の遺体を葬った時の恩寵とちょうど逆。

A-5．死者が神になる話

31　東晋『搜神記』4-21
漢の陽羨長、劉玘は死後、神になると宣言。ある晩、飲酒して突然死に、暴風雨で柩が荊山に飛ばされ、自然に冢になっていた。郷民は祠を建て祭った。
32　東晋『搜神記』5-1
漢末、蒋子文（廣陵の人、秣陵尉）は平生「自分の骨は清く、死後神になる」と宣言していたが、賊と戦い死ぬ。呉の時代、嘗て子文に仕えた吏が子文が生前と同じように騎馬を従えて行くのを見、逃げ出す。子文は彼に自分はこの地の土地神になり、民に福を与えようと思っている、百姓に我を祭るように告げよ、さもなければ祟りが起るであろうと語る。その歳の夏、疫病が流行り、子文を祭る者が増えた。更に子文は巫祝に憑依して、自分は孫氏を佑助するつもりだから祠を建てるように、さもなくば虫害が起きると告げる。果たして小虫が人の耳に入って死者が続出する騒ぎが起ったが、まだ孫主は信用しなかった。すると再び巫祝に憑依し、自分を祭らなければ大火事が起ると予言、その通りになった。朝議の結果、鬼に歸る所を作れば災いをなさないということになり、子文の弟に官位を与え、子文の廟堂を建てて蒋山とした。

【備考】蒋子文自体はなぜ神になるのは殆ど不明であるが（言わば殉職したために、地方的な神の地位を得たものか）、少なくとも神格化の過程で職業的宗教者が関与していること、及び宗教者が権力に寄り添う形で権威を獲得するのが明瞭。

33　東晋『搜神記』11-27
漢代、東海郡に周青という孝婦がおり、姑を養っていたが、姑は老い先短く、嫁を苦労させるに忍ばず、自殺する。娘（小姑）は嫁が母を殺したと官に訴え、周青は拷問に耐えず、無実の罪に服す。于公なる獄吏が無実であることを訴えるが、太守は聴かず、処刑される。後三年、旱魃が続き、後任の太守が周青の墓を祭り、顕彰の文を掲げると、すぐに雨が降った。

【備考】怨死者が怨みを晴らすのではなく、祟る力（及び、この場合は嫁の守護者）ゆえに祭られる。

34　東晋『搜神記』5-6
丁新婦（丹陽の人）は淮南全椒県の謝家に嫁ぎ、姑に酷使され、九月九日に自殺、まもなく巫祝に憑依して、嫁を九月九日には働かせるなと託宣が降る。更に形を現し、丹陽に帰るため渡り場で船に乗ろうとすると、正体を知らない二人の男が言い寄るが、丁嫗は男たちを水死させる。そこへ小舟に乗った老翁が通りかかり、乗せてもらって川を渡る。その礼に自分の正体を明かし、風を起こして魚を川岸に打ち上げ、翁は魚を得て帰った。丹陽の人は丁姑と呼び、今でも祭っている。

【備考】本来なら怨死者（厲鬼タイプ）に属すが、祟りだけでなく、恩寵を降す力を持つ。

35　東晋『搜神記』11-14
元初二年(115CE)、周暢は河南尹になった。夏に旱魃があり、祈祷しても効験がない。暢が洛陽城旁の客死の骸骨万余を葬り「義冢」を立てると、すぐに雨が降った。

【備考】明示的に神とされている訳ではないが、無祭祀のために厲鬼になるべきものの力がポジティブな方向で用いられている。『後漢書』五行傳一に類似の話あり。

A-6．生者が死者に利害を与える、または死者の救済

36　晋『列異傳』(『広記』321)、東晋『搜神記』16-18
宋定伯（南陽の人）は若い時、夜行して鬼に遇い、自分も鬼だと嘘をついて、共に宛の町まで行くことになった。途中でお互いに背負おうということになり、鬼が定伯を背負うと甚だ重い。新鬼なので重いのだとごまかし、次に定伯が鬼を背負うと殆ど重さがなかった。定伯が鬼は何を恐がるのか聞くと、人の唾液だと答える。川を渡る時に鬼は音をたてないが、定伯は音をたて、再び新鬼だからとごまかした。宛の町に着くと、定伯は鬼を押さえこみかつぎあげ、鬼は逃れることができず羊に変化する。逃げないように唾をかけておいて、銭千五百で売り払った。

【備考】ⓐ鬼（死者）の基本的属性（体重がない、唾液を恐がる、水を渡るのに音をたてない、変化する）。ⓑ生人に一方的にやられる弱い存在（鬼の弱点は睡虎地「日書」詰篇にも存在するが、この話には鬼の祟りの側面がうかがわれない）。

37　東晋『搜神記』1-16、『後漢書』方術下
漢成帝の時、劉根（長安の人）は仙を学び鬼を使役する能力を得た。潁川太守の史祈は妖と思い、処刑するために召し出し、術を見せてみよという。劉根は符を書いて叩くと、五・六鬼が二人の囚人を縛って差し出す。史祈が見ると、死んだ自分の父母である。父母は劉根に謝罪し、史祈を何故神仙に罪を得て、親にまで係累を及ぼすのかと叱責する。史祈は劉根に頓首して罪を詫び、劉根はどこへともなく立ち去った。

【備考】死者世界についての情報があるわけではないが、ⓐ明らかに民間宗教者の見方を反映しており、それが世俗の権力に拮抗する権威を持つことを主張している。ⓑ宗教者は何らかの方法で死者世界に介入し、死者を支配する力を持つ。ⓒ死者は囚人となる可能性がある。

38　晋『列異傳』(『広記』276)、東晋『搜神記』16-5、『魏志』蒋濟傳・注
蒋済（楚国平阿の人、魏の領軍将軍）の妻の夢に死んだ子が現われ、「死生は路を異にし、生きているときはあなたの子孫でしたが、今は地下で泰山の伍伯として疲労困憊、言葉にもできません。今、太廟の西の楽人、孫阿という者が召

されて泰山令になります。願わくば父上に申し上げて、阿に頼んで、樂處に転任させてください」と言いおわるや、妻は目が覚めた。翌日、蒋済に言うが、気の迷いだと相手にしない。夜になって再び夢に子が現われ、「私は新君（孫阿）を迎えに廟の所に来て、まだ出発しない所なので一寸来ることができました。新君は明日日中に出発の予定です。その時は忙しく再び来ることはできません。ここに永のお別れを致します。父上は気難しく、母上にお願いするのですが、もう一度父上に申していただけないでしょうか」と言い、孫阿の容貌を詳しく語った。翌朝、もう一度蒋済に告げると、筋が通っているし、試しにやってみようということになり、使いを太廟の旁に遣わすと、孫阿は子が言った通りの容貌であった。蒋済は「危うく我が子に違うことろであった」と泣き、孫阿に会って事情を話すと、孫阿は死を怖れないどころか、泰山令になるのを喜びとする様子である。孫阿が「お子さんは何の職に就きたいのでしょうか」と尋ねるので、「地下の楽な役を与えてください」と頼み、おっしゃる通りにと言うので、お礼をして帰ってきた。蒋済は早く効果が知りたいので、領軍の門から太廟まで十歩おきに一人を置いて消息を伝えさせたが、孫阿は辰時に心臓が痛くなり、巳時に激痛となり、昼に死んだ。蒋済は「我が子の不幸は哀しいが、死者にも知覚があるのは嬉しい」と言った。一ヵ月ばかりして子が再び母の所に来て「録事に転任することができました」と言った。

【備考】死者が生者にに自分の幸福のために尽力することを要請。ⓐ泰山の冥界、地下にある。ⓑ普通の人間が死に、冥界の官吏に任じられる。官僚組織は明白（令・録事・伍伯）。ⓒ冥界の官吏には苦楽の差がある（但し伍伯は苦しいといっても役人であり、獄ではない）。ⓓ冥界の官僚には移動があり、希望がある。また、苦楽は生前の行為とは関係がないらしい。この話の場合、父親の職権を利用した身贔屓であり、移動は公正であるとは限らない。

40　宋『幽明録』(『広記』320)、宋『異苑』6、南斉『冥祥記』(『珠林』33)

王凝之（王羲之の子）の妻謝氏（道韞）は急に二人の息子を失い、甚だ哀惜し、涙にくれること六年、突然、二人の子が桎梏を科せられた状態で帰ってきて、母を慰めて言った、「どうか心緩やかになさって下さい。私達には罪謫があり、もし憐れみを垂れて下さるのなら、私達のために福を作して下さい。」これにより悲しみはややおさまり、勤行して（子供たちの冥福を）祈り求めた。

【備考】ⓐ死者は罪のために罰せられていること、ⓑそのため生者が「作福」することによる救済を必要としている（明瞭に供養の類型に属す）。ⓒ「作福」が仏教によるものかは不明（王凝之は天師道信者）。

A-6-1．死体に何らかの問題があって死者が困難に陥り、生者に助けを求める

41　東晋『捜神記』16-7

温序（太原祈の人）は護軍校尉として敵と戦い死に、死体は洛陽に送られて葬られたが、子の寿の夢に現われて故郷に帰りたいと訴えるので、寿は致仕して改葬した。【生死交流型】

42　東晋『捜神記』16-6

後漢霊帝の光和元年(178CE)、遼西の人が遼水の中に棺が浮いているのを見つけ、これを壊そうとした。棺中の人が「我は伯夷の弟、孤竹君である、海水が我が棺を壊し漂流させたのだが、何故我を破ろうとするのか」と語り、人々は恐れて廟を建て祭祀した。中を見ようとした者は全て病気になることなく死んだ。

【備考】死んで神になる類型との折衷型。

43　東晋『捜神記』16-8

漢の建安年間(196～219CE)、甘陵丞の文穎（南陽の人）は県境を越えて宿り、深夜、一人が自分の前に跪き、自分の墓に水が迫り、棺が半分水に浸かって寒い、高燥な場所に移してもらえないかと言う夢を見た。ぞっとして目覚め、左右に語って再び寝ると、何で哀れんでくれないんだと詰る夢を見る。文穎が何者か尋ねると、もと趙国の者で、今は汪茫氏（上古の国名）の神の部下であると言う。棺はどこにあるのか聞くと、北側十数歩の楊の下ということなので、願いを受け入れた。翌日、見てみると夢の通りであったので、棺を移し葬った。

【備考】死体の状態が即ち死者の状態であることを示す。ⓐこの話の場合、葬儀はおこなわれた訳だから、当初は親族がいたが、時が経ち祭る者がいなくなったということか。祖先祭祀の枠外にこぼれた者の範疇に入るとは言える。ⓑ死者は神界の吏となっている。

44　後秦『拾遺記』(『広記』317)

糜竺（後漢末の人。蜀漢の安漢将軍）は陶朱公（范蠡の後身）の計術を用い、巨万の富を得た。その財宝は王侯に等しく、倉庫は千間もある。竺には生死を超えて人を助ける性格であった。家の厩の側に古い墓があり、中にはうつ伏せの死体があった。ある夜、竺は泣き声を聞き、見に行くと背中を顕わにした婦人に会い、「昔、赤眉の賊に墓を暴かれて、棺を剥がれました。裸で地面にあること二百余年になろうとしています。将軍の手で深く葬っていただきたいと存じます。且つ粗末な衣服をいただけたら自らを被うことができます」と求められた。竺は石椁瓦棺を作り、供物を捧げ、上下の青衣を墓の上に置いた。一年後、小道を歩いている時、先の婦人の墓から龍虵(蛇)形の青色の気が昇るのを見た。ある人が「龍の怪しであろうか」と尋ね、竺も怪異を疑って家童に尋ねてみると、「時々青い蘆の杖が門を出入しているのを見ました。怪異であるかとも思いました」と言う。竺は迷信深く、厭術（まじない）の者を信じ、当たらないことがあれば刑罰を加えることが多かったために、言わなかったのである。数日して青衣の童子が数人来たり「糜竺の家に火災の災いが起こり、万分の一の財産も残らないであろう。しかし、貴方が枯骨を憐れんだために、天道は貴方の徳を罪せず、この火災を防ぎ、財産を根絶やしにはしないであろう。今後は充分に自衛するように」と言う。旬日後、火災が倉庫から

起こり、十分の一の財産しか残らなかった。しかし、盛んに燃えさかっていた時、数十人の青衣の童子が来て、火を打ち払う。更に雲のような青い気が火の上を覆い消していった。（火災が収まった後）童子は「鸛鳥（こうのとり）は水を巣に蓄えるから、それを集めれば災いを祓うことができる」と告げたので、家人は数千羽を集めて池渠の中で飼った。竺は人生財運には限りがあり、満ち溢れることはできないと悟り、また財産が身の憂いとなることを怖れた。時に三国は兵を交え、軍用費が必要だった。竺は財産を挙げて先主（劉備）を助けた。しかし、蜀が滅んで全てを失い、恨みをのんで死んだ。

【備考】ⓐ後半の青気が死者であるとは断定はできないが、死者を助ける→天による德の認知→危機に際する恩寵という形で、利益がもたらされている。ⓑこの話が王嘉の原作を反映すると仮定できるなら、六朝前期の段階で死者の恩返しの類型が存在したことになろう。

45　宋『幽明録』(『広記』373)

許遜は幼くして孤児となり、祖父の墓の場所を知らないので捜していた。ある時、祖父が現れて「私が死んで三十余年、今になって葬式を行ってもらえれば、お前は孝悌の至りと言うべきだ。これこれの下で私を求めよ」と指し示し、（その通りに遺体を発見して）喪を迎えた。葬儀に従事した者は「この墓の子孫から侯が一人と小県の長官が出るだろう」と言った。

【備考】許遜は晋代の道人、旌陽令、家族ごと昇仙したと伝えられる。基本的には遺棄された死者が埋葬を求める類型に属す。ⓐ死者の依頼を受けるのは子孫であり、孝の要素が入る。ⓑ予言（明瞭ではないが、祖の骨を収めたことの応報か）。

46　宋『幽明録』(『御覧』718)

潯陽の参軍（官名）の夢に、或る婦人が現れて跪き、「先に葬られた所に水が迫り水没しようなので、お助けいただければ、富貴を左右する力はないものの、少しは少しは災いを免れるようにして差し上げます」と言う。何を目印にすればよいかと尋ねると、魚型の髪飾りが付いている水辺の墓が自分のだと答えるので、翌日行って捜すと、果たして壊れた墓の上に髪飾りが付いており、高い所に移した。十数日たって参軍が東の橋の所に行った時、突然牛が暴れて水の中に墜ちそうになったが、直前に向きが変わって助かった。

【備考】43と同工異曲だが、死者が恩返しする点が異なる。死者の救済は生者の救済として返ってくることを示す。

47　宋『幽明録』(『広記』320)

晋升平元年357、任懐仁は十三歳で御史台の書記になったが、同郷の王祖も御史台の令史となり、常に寵愛してきたが、懐仁が十五・六歳になると意に染まないことが出てきて、王祖は怨みに思い、嘉興へいった時に懐仁を殺し、その棺を徐祚という者の田の辺に埋めた。祚が夜に田で休んでいると、突然墓があるので、三食の食事の時には食物を分けて祭り「田圃の鬼よ、来て一緒に食べよう」と言い、寝る時には「一緒に寝よう」と言っていた。このようにして時を重ねた後、懐仁が突然姿を現して「私の家では除服（喪明け）の祭りを行いますので、供物が豊富にあります。どうか明日は私と一緒に来て下さい」と言う。徐祚が「私は生きているから、姿が見えては都合が悪い」と言うと、懐仁が「私が貴方の姿を隠します」と言うので祚が鬼に従って行くと、家には多くの客があり、鬼は祚を霊座に連れて行く。供物が次々になくなるのを見て、家中が号泣し児が帰ってきたと言い合った。その時、王祖がやって来たので、鬼は「この人が私を殺した」と言って畏れて逃げ出す。祚は姿を現すことになり、家中が驚いたが、祚に尋ねて一部始終を知り、遺体を迎えた。遺体が去ってから、鬼は現れなかった。

【備考】壬懐仁は直接求めたわけではないが、ⓐ通常なら厲鬼に属する死者（＝死体）を祭ったことにより、徐祚は死者から恩返しを受ける（死者には食を御馳走するぐらいの力はある）。ⓑしかし、壬懐仁は殺人者に復讐できないばかりか、逃げ出すほど力がない。

Ｂ．寿命・蘇生型

Ｂ-1．一度埋葬した人物が数日後（またはそれ以上）たって蘇生したという話

48　東晋『搜神記』15-10

晋咸寧二年十二月、顔畿（琅琊の人）は病気になり、医者張瑤の家に行って治療を受けたが、そこで死んだ。そのまま棺斂を済ませ喪を迎えることになったが、旐（柩の旗）が樹木にまとわりついて離れない。更に喪を引く者に畿が憑依して、「我が寿命は未だ応に死すべきにあらず、但だ薬を服することの太だ多くして、我が五臓を傷めるのみ、今当に復活するべし、慎みて葬るなかれ」と言う。父が葬らないと祝告してと旐は樹木から離れた。柩が家に帰ってくると、妻・母や家人が早く棺を開いてほしいと言う夢を見る。棺を開こうとするが、父が許さない。弟の含が常に非ざることは古からあるもので、柩を開けることで（もたらされるかもしれない）痛みは開けない時と変わらないと説得して、開けることになった。すると確かに生きているようであり、手で棺を叩いたため指爪は傷だらけである。微かに息をしており、綿で口を湿らせると飲むことができ、漸く生き返った。数か月たって飲食はやや多くなり、目を開き物を見、手足を動かすが、会話することができない。そのままの状態で十数年たち、家人は看病に疲れて、ただ弟の含のみが他のことを忘れて看病し、その名が州党に知れるようになった。後、更に衰弱し遂に再び死んだ。

【備考】他の話より実話に近いと思われる。ⓐ顔畿の言に依るなら一種の医療過誤で仮死状態に陥り、誤って納棺されてしまったものか。ⓑ冥界とは基本的に関わらない。蘇生後、廃人に近い状態になり、異能を発揮す

ることもなく死んでいる。ⓒ超常的要素は憑依、夢、旐に限定され、冥界を表すような要素はない。ⓓ蘇生が現実のレベルで如何に忌避されたかを示している。

49　東晋『捜神記』6-65、『後漢書』五行五

漢献帝初平年間、長沙の桓氏が死に、斂後一ヵ月以上たって棺中で音がするので、母が開けてみると生き返った。

50　東晋『捜神記』15-12

漢末、関中が乱れた時、前漢の宮人の墓を発いた者がいた。宮人はなお生きていて、墓から出ると普通と変わりなかった。魏の郭后（文帝の皇后）はこれを愛し、常に左右に置いて、漢時の宮中のことを聞いていた。

51　『漢書』五行志下之上、東晋『捜神記』6-45

漢平帝元始元年二月、女子趙春（朔方廣牧の人）が病死し、六日後に蘇生した。夫の亡父に会い、二十七歳で死んではならないと言われたのだという。

【備考】明確には述べられていないが、死者世界が前提とされている。

52　『晉書』干寶傳

干寶の父には寵愛する侍婢がいたが、母が嫉妬して、父が死亡した時、それを墓に生き埋めにした。寶の兄弟は幼く、そのことを知らなかった。十数年たって、母が死んだので、墓を開くと、その侍婢が父の棺に伏して生きているようである。連れ帰ると、数日して蘇生した。墓の中では父が飲食を与えてくれ、その愛情は生きている時と同様だった。家中の吉凶を予言し、それらは全て当たっていた。地中はひどいところだとは思わなかったという。後、人に嫁して、子を生んだ。」

【備考】ⓐ死後、生前と同様の生活と情愛が維持される。ⓑ死者の世界を経由することで、現世の人間が知らない事情を知ることができる。

53　『晉書』干寶傳

干寶の兄は病気で意識を失い、数日の間冷たくならず、後に蘇生した。「天地の間、鬼神の事」を見たが、夢のようで、死んだとは思わなかったという。

【備考】冥界訪問の要素もあると思われる。

54　東晋『捜神記』15-5

漢代、史姁（陳留考城の人）は幼い時、病気になり、母に自分は死んだら再生するから、竹の枝を墓の上に立て、竹が折れたら掘り返してほしい、と言って死ぬ。母が言うとおりにすると、果たして七日後に生き返り、井戸の所で水浴びして、元のようになった。後、隣人と船に乗って下邳（徐州）に行き鋤を売るが、売れず、帰ると言い出す。隣人が千里も離れているのに（実際は200キロくらい）すぐに帰れるかと言うと、一晩で帰れると答えるので、手紙を託して返事が持ってくることで確かめることにすると、果たして一晩で帰ってきて返事を得た。

【備考】ⓐ再生する理由は全く不明。ⓑ死の世界を経験することで特殊な能力を身につける（あるいは最初から異能者であったために再生したのか）。

55　宋『幽明録』(『広記』373)

晋升平(357-361)の末年、老人と娘が故章(鄣)県の山奥に住んでいた。余杭の□広が娘を妻に求めたが、父親は許さず、後に父親は亡くなった。娘は棺を買うために県に行く途中で、広に逢い、事情を話して、父親の死体を守ってくれるなら、妻になってもよいと約束し、更に柵で飼っている豚を殺して父への供物とすることを求めた。広が娘の家に行くと、中から手拍子と歌舞の声がする。覗くと、多くの鬼が堂に集まり、父親の死体を持ち上げている。広が棒を持って大声で入っていくと、鬼たちは全て逃げ出した。広は死体を守り、豚を殺した。夜になると、老齢の鬼が現れ、手を伸ばして肉を乞う。広が逃げないようにその腕を捉えると、外から鬼たちが「老いぼれが食を貪るからこうなるのだ、いい気味だ」と騒ぐ声がする。広は老鬼に「父親を殺したのはお前だろう、早く精神を返せば離してやるが、返さなければただではおかない」と言うと、老鬼は自分の子供たちが父親を殺したと認め、すぐに鬼の子に返せと叫ぶと、父親は生き返った。娘が棺を持って帰ってきて、驚いたが、妻に娶った。

【備考】ここの鬼の正体は不明（死者である可能性は低い）。ⓐ厲鬼が人の「精神」を取ることで死がもたらされ（これ自体は伝統的な厲鬼の考え方に合致する）、それを返せば蘇生する。ⓑ死体は厲鬼が弄ぶ対象になり、守る必要がある。

56　宋『幽明録』(『広記』276)

広平太守馮孝將の息子、馬子の夢に年の頃十八・九歳の娘が現れ、「私は前太守徐玄方の娘です。不幸にして早世し既に四年たちますが、これは非道にも鬼に殺されたのであり、生籙(録)によれば寿命は八十余歳までとなっております。もし私の蘇生をお許しいただけるなら、貴方の妻になりますが、迎えていただけますか」と言う。馬子が墓を掘り棺を開くと、娘は既に蘇生しており、そのまま夫婦になった。

【備考】【冥婚再生型】鬼が恣意的に（録籍の記録に反しても）死をもたらし得ることを示す。

Ｂ-2．寿命は生まれた時に神により決定され文書に記載される。人間の手によっては左右できない。

57　東晋『捜神記』9-6

魏舒（任城樊の人、西晋武帝の司徒、『晋書』41）は幼くして親と死別、野王に行った時、泊まった家で夜にお産があ

った。突然、車馬の音がし、「男か女か」「男だ、十五歳で兵死すると書くよ」、更に「寝ているのは誰だ」「魏公だよ」と会話する声が聞こえる。後、十五年たって再びその家を訪れると、桑を刈る時に斧で傷ついて死んだということであった。魏舒は自分が公になることを知った。

58　東晋『捜神記』19-9

陳仲挙が出世前、常に黄申の家に宿っていた。ある日、黄申の妻に出産があった時、門を叩くものがいる。家人は誰も気付かず、しばらくして屋敷内で「客間に人が居るから通れない」「後門から行け」という会話がある。一人が去って、しばらくして戻ってきた。待っていた方が「何だった？名前は何？何歳を与えた？何で死ぬ？」と聞くと、戻ってきた方が「男で、名は奴、十五歳を与え、兵死することにしよう」と答える。陳仲挙がこのことを家人に告げると、驚き、子供を刀に触れないように育てた。十五歳になった時、鑿が梁の上に置き忘れてあったのを、奴は木だと思い、取ろうとして頭の上に落ち、死んだ。

59　東晋末『甄異傳』(『広記』322)

王思規（長沙の人）の前にある時突然、役人が現れた。思規が誰だと聞くと、「貴方を召して主簿に任命する」と言い、板（命令を記した木牘）を差し出した。更に期限は十月であり、もし信じられないなら、七月十五日日中に空を見ると、あるものが見えるだろうと言う。思規が家人に命じて見させると、空に葬列のような行列が見え、哭声が聞こえた。

【備考】ⓐ死＝冥界からの辞令。ⓑ七月十五日は仏教の影響であろうか。

B-3．寿命は神(冥)界の簿籍により管理されるが、その執行に過誤があり、蘇生はそのために起きる。

60　東晋『捜神記』1-26

呉猛（濮陽の人、呉に仕え、後に西安令となり、分寧に居住する）は至人丁義に神方を授けられて道術を行なう。西安令于慶が死んだ時、「數未だ盡きず、當にこれを天に訴うるべし」と言って屍の隣に臥し、数日して共に起き上がった。

【備考】ⓐ寿命は「數」により決定される。ⓑ特定の能力を持った者はそれを見抜き、正す力がある。

61　宋『幽明録』(『御覧』887、『広記』378)

晋代、干慶なる者は病になることなく死んだが、時に術士の呉孟なる者がおり、慶の子に「干侯の寿命は未だ尽きておらず、自分が助命を請願するから、葬ってはならない」と言った。死体は心の下が少し暖かく、これを静舎に置いた。暑い時だったので、七日たって死体が腐敗し始めると、孟は早朝にやってきて、水で体を洗い口を漱がさせ、その昼に慶は蘇生した。目を開き口を開けるが、声を出すことができない。家中の者が喜び且つ悲しむ中で、孟はまた水を含ませると、腐血数升を吐いて、ようやくものが言えるようになり、三日たって元に戻って言うことには、「最初、十数人がやってきて私を縛り足かせ手かせをはめて「獄」に行った。同輩が十数人、順番に審問を受けている最中、急に呉さんが北面して（私のために）釈明してくれ、「王」は枷をはずし帰られてくれた。途中通過した役所では皆私達を迎え、呉さんに拝謁を願ったが、呉さんは全て対等の礼で応対した。何の神なのかは分からない。」

【備考】冥界が何処にあるかは不明。ⓐ宗教者の冥界への介入（㉘と類似するが、宗教者が実際に冥界に降り、冥界の神と対等である点が特徴的）。ⓑ死者は囚人として扱われ、審問を受ける。仏教的要素は強いとは言えない（「獄」「王」は気になる）。

B-4．寿命を記録してある簿籍に何らかの手段で手を入れることで寿命を変更することが可能

62　東晋『捜神記』5-8

漢代、周式（下邳の人）は東海に行き、道中、一巻の書を持っている役人に会い、船に乗せてもらうよう頼んだ。十里ばかりして、式に「私は立ち寄るところがあるから手紙を船中に遺しておくが、絶対に見てはいけない」と言う。役人が行った後、式が見てみると死人の録であり、下に式の名もあった。まもなく役人が帰ってきた時、式はまだ見ており、怒る役人に式は叩頭流血して助命を請うた。役人は「貴方の名前を除くことはできないが、家に帰って三年間門を出なければ助けることができる」と言う。式は家に帰り、二年余りは家を出なかったが、家人はいぶかり、隣人が死んだ時に父が怒って弔いに行かせた。やむを得ず門を出るとすぐに役人に会った。彼は「見てしまった以上、どうしようもない。三日後に迎えに行く」と言い、式は泣いて家に帰り、詳しく事情を話したが、父は信じない。母は昼夜守ったが、三日目の日中に果たして迎えに来て、死んだ。

【備考】冥界の役人の温情によって死ぬべき人が助かる。ⓐ「死人録」。ⓑ霊魂収監役の官吏の目に触れずに三年経過すれば時効。ⓒ結果的に試みは失敗し、運命通りの死がもたらされる。

63　東晋『捜神記』3-6

管輅（平原の人。易卜を善くす）は顔超が夭折の相をしていると見抜く。超の父の懇願に応じて、「卯日、清酒と鹿脯を持って麦林の南の大桑樹の所に行きなさい、その下で碁を打っている二人がいるから、酒と脯を差しだして給仕し、何も言ってはいけない」と教える。顔超が言われた通りにすると、二人は碁に夢中で飲食する。途中で北側に座っていた者が気が付いて「何故ここに居るんだ」と叱責するが、南に座っている者は「酒脯をご馳走になったのだから、つれなくはできない」と応じ、北側の者が「文書は已に定まっている」と言うと、南側の者が「一寸見せてご覧」と言い、顔超の寿命が十九歳となっていたところを上下顛倒の印をつけ、「九十才まで生きられるようにしたよ」といった。顔超は拝礼して帰ってきた。管輅は北側の者が北斗星で「死を主り」、南側の者が南斗星で「生を主る」、祈願ある者は北

斗に祈ると解説した。

【備考】ⓐ寿命は簿籍により決定されている。ⓑ簿籍は北斗（死）と南斗（生）により分掌される。分掌は簿籍が二面性を有することを、即ち、それが運命として超絶的に決定されたものである（北斗）一方で、何らかの期待があること（南斗）を表す。北斗＝司命？ⓒ一種の賄賂によって手心が加えられ得る。ⓓ司命神は隔絶した場に居るのではなく、ごく近辺に居る。ⓔ但し、特定の能力を持つ者しかそれを知らない。

64　東晋『搜神記』10-12

徐泰（嘉興の人）は幼くして父母を失い、叔父の隗に養育され、実子より可愛がられた。隗が病気になり、泰が看病していた夜の三更（深夜）ごろ、夢の中で二人が船に乗って泰の枕元に来て、箱から簿書を出して、汝の叔父は死ぬと告げる。泰が叩頭して助命を請うと、しばらくして二人は、同県に同姓同名の者がいるかと尋ねる。同姓ではないが、張隗という者がいると答えると、無理してみよう、汝がよく叔父に事えるから汝のために生かしてやろうといって消える。間もなく隗の病気は治った。

【備考】ⓐ簿籍、ⓑ冥界の官吏と、その恣意的な運用（名前が一致していればよく、姓が違っても官吏の裁量で何とかなる）。ⓒ親族倫理を称揚する奇跡。

65　東晋『搜神記』16-4

施続（呉興の人、尋陽の督）の門生で議論好きな男がおり、常に無鬼論を執っていた。ある時、黒衣の客人があり、議論して鬼神に及び、一日を越えて遂に客は言い負かされた。客は「君は言論は巧みだが、道理が判っていない。私が鬼なのだ。何故存在しないというのか」と言う。「鬼が何を何をしにきたのか」と問うと、「君を迎えに使わされたのだ、期限は明日の食事時だ」と言うので、門生は助命を懇願すること甚だしいので、鬼は「君に似ている者はいるか」と尋ね、施続の部下の都督が似ているということになって、出かけていく。鬼は一尺ばかりの鉄鑿を都督の頭にあて椎で叩くと、都督は少し頭が痛いなと言ったと思うと、忽ち激痛となり、食事時に死んだ。

【備考】死者が霊魂収監の役人として派遣されている。鬼に対する信不信と、それに対する干寶の立場を示す。

66　東晋『搜神記』16-3

阮瞻は常に無鬼論を執り、論難できる者はなく、幽明の事を弁正できると思っていた。ある時、客があり、名理を論じて鬼神の事に至り、激しく議論したが、最後には客が論駁された。客は「鬼神は古今の聖賢が伝えたところであるのに、何故あなただけは存在しないというのか、かく言う私が鬼だ」と言い、異形に変じたと思うと忽ち消滅した。阮瞻は黙っていたが、顔色が悪く、一年ぐらいで死んだ。

【備考】【生死交流型】上の例と枠組みが類似。

67　東晋『搜神記』15-9

馬勢の妻（呉国富陽の人）は村人が死ぬときには恍惚として熟睡し、死んだ後に目を覚ますのが常で、誰か（その死にそうな人）が病気になったので、自分がその魂を殺したと言っていた。彼女の兄が病気になり、黒い衣を着た人が殺せと命じたが、助命を請い、遂に手を下さなかった。覚めると兄に助かりますよと言った。

【備考】馬勢の妻が魂の召還を手助けする役目だったということか。よく意味が分からない。

68　東晋末『甄異傳』(『広記』321)

建武二(318)年、張闓が帰宅の途中、道端に一人の人が伏せており、足の病で歩くことができないと言うので、車の荷物を棄て、載せてやった。家に着くと、先程のは仮病であったというので、怒って理由を質すと、「自分は鬼である。北台（北方の役所の意か）の使いとして貴方を収録に来たのだが、貴方が長者であるのを見て収監するに忍びず、仮病をつかって道端に伏せていた。先程は荷物を棄ててまで載せていただき、誠に感じ入ったが、命じられて来ている以上、勝手にすることもできず、どうしたものだろうか」と言う。闓は驚き、鬼を留めておいて、豚と酒でこれを祀り、鬼が酹（酒を地に注いで神を祭る）を行った時に、叩頭して助命を請願した。鬼が「同じ名字の者はいるか」と聞くので、「黄闓という者がいる」と答えると、「貴方はそこを尋ねなさい、私は自分で行ってみよう」と言う。闓が尋ねて主人が応対していると、鬼は赤い切先で頭を撃ち、小さな鍼針で心を刺し、主人が気がつくと鬼は去った。闓が辞去した後、主人は急に心が痛み、夜半になくなった。鬼は闓に「貴方には貴相があるから、法を犯してまで救ったのだ。しかし神道は幽密であり、決して漏らしてならない」と言った。闓は光祿大夫になり、六十歳まで生きた。

【備考】冥界の吏を（神として）祭り、そのおかげで文書の記載をまげて死を免れることができたという筋。

69　宋『幽明録』(『御覧』371、梁・劉孝標『世説新語注』傷逝)

太元年間(376-396)、ある師（法師）が遠方からやって来て、「寿命には終りがあるが、自発的に死者に代わろうとする者がいれば、死者は再生することができる。しかし強制的に死者と交替させるなら、少しの間だけ生きることができるだけである」と説いた。人々はそれを聞いたが、作り話だと疑うだけであった。王子猷（徽之、王羲之の子）・王子敬（獻之）兄弟は特に仲が好かったが、子敬が重病で死にそうであったので、子猷が法師に自分の余年を弟に与えることを願うと、法師は「生者が死者の身代わりになるのは、自分の寿命に余りがある時に、死者の寿命に加えることで可能になるのだ。今、貴方の弟は寿命が既に尽きているだけではなく、貴方の寿命もまさに尽きようとしているから、代わりになることはできない」と答えた。子猷は前から背中に持病があり、子敬が重病の時も見舞いに行けなかったが、亡くなったのを聞き、胸をかきむしって悲しみ、一声もあげぬ内に、背中が破れて死んだ。

【備考】ⓐ個人ごとに定められた寿命があるというテーマは前提とされている。ⓑ特定の能力者（「師」）は交換によって寿命を改変できる（この話では失敗に終わる）。ⓒ話自体に仏教的な要素はない。

70　東晋『搜神記』5-2
劉赤父なる者は、蒋侯の神（「死者が神になる話」⑪の話に出てきた建康の神）から主簿に召すと告げられる夢を見た。その時告げられた日時が迫った時、蒋侯の廟に行き、「母は老い、子は幼く、事情は切実ですので、ご宥恕賜らんことを願います。会稽の魏過は多芸で神に仕えることもできますから、私の代わりに魏過を推薦します」と懇願し、血が出るまで叩頭した。廟の祝（かんぬし）が（神の言葉を伝えて）「特に願って招いたのに、魏過などという者をそのように推薦するのか」と言う。赤父は固辞したが、遂に許されず、間もなく死んだ。

【備考】【話の類型としてはB-2「寿命の決定」に近い。】ⓐここでは簿籍は出てこない。むしろ死は神が恣意的に決定できる。ⓑ神が決定した死は免れない（但し、身代わりを差し出すところに、潜在的ながら、助かる可能性が示唆されている）。ⓒ死に対する神の力の点で以下の例（特に次の例では同じ神である）とは対照的である。

71　宋『幽明録』(『広記』293、『珠林』95)
中書郎の王長豫には名声があり、父の丞相王導は寵愛していたが、重病になり、導は甚だ心配していた。ある時、職務で床に坐っていると、豪壮な顔立ちで鎧を着、刀を持った者がやってきて「私は蒋侯である。公の子が病気だというので、助命を願うためにやってきたのだ。心配するな」と言う。王導は喜び、食を求めるので、膳を進めると数升も食べるが、周りの者は訳が分からない。食べ終わると、急に憐れみの表情を浮かべ、「中書殿の寿命は尽きており、助けることはできぬ」と言うと消えてしまった。

【備考】ⓐ蒋侯神（32参照）が人間の寿命を左右する能力が一応前提とされている。ⓑしかし、神は何もすることができず、結果的に神の無力さを引き立てるような筋になっている。ⓒ神への供食＝祭祀。結果的に蒋侯神の行為は詐欺と変わらないことから言えば、神への祭祀は乞食に対するものと大差がない扱いである。

72　宋『幽明録』(『広記』318)
陳慶孫（潁川の人）の家の後ろに神樹があり、多くの者が福を祈っていたが、遂に廟を建てて天神廟といった。慶孫は黒牛を飼っていたが、ある時、空中に神の声がして「我は天神である。貴方の牛が欲しい。もしくれなければ、来月二十日、汝の児を取り殺すであろう」と言った。慶孫は「人には寿命というものがあり、寿命は汝によって決まるのではない」と相手にしなかったが、言ったとおりに児は死んだ。また、声がして「くれなければ、五月に汝の妻を取り殺す」と言い、その通りに妻は死んだ。更に声がして「くれなければ、秋にはお前を取り殺す」と言ったが、与えず、秋になっても死ななかった。すると鬼が来て謝って「貴方は正しい心をお持ちで、大福をお受けになるでしょう。お願いですから、この事を漏らさないで下さい。天地にこの事が聞こえれば、私の罪は軽くありません。私は実は司命のところで事務仕事をしており、その時に貴方の妻と児の死期を知り、貴方を騙して食物にありつこうとしたのです。どうかお許し下さい。貴方の録籍の寿命は八十三で、家は思い通り、鬼神が祐助しております。私も奴僕としてお仕えします」と言い、叩頭する音が聞こえた。

【備考】ⓐ司命。ⓑこの神は天神と自称しているが、実は桑の霊に過ぎない。ⓒ決定された寿命は神（下級神）には左右できない。ⓓ但し、冥界の官僚機構の中で神は現世では知り得ない情報を知る機会を持つ。ⓔ有徳の人物に対しては神はむしろ下位にあって仕える立場にある。神への祭祀は神の詐欺に迷わされた結果と捉えられている。下例を参照。

73　宋『幽明録』(『広記』321)
死んだばかりの鬼がおり、痩せこけていた。ある時、かつて友人だった者と出会い、「私は飢えていて我慢できない。良い方法を知っているなら、教えてくれないか」と持ちかけると、友人は「簡単だよ。人に怪異を起こしてみせれば、必ず怖れて食べ物をくれるよ」と言う。そこで、大きな村の東の外れに仏教信者の家があり、その西廂（部屋）に挽き臼があったので、それを推したところ、家主は子弟に「仏が我が家が貧しいことを憐れみ、鬼を遣って臼を引いて下された」と言い、麦を持ってきた。新鬼は夕方まで数斛の麦を挽き、疲労困憊して帰った。友人に騙したのかと詰ったところ、もう一回やってみろと言われ、今度は村の西に道教信者の家があり、門のところに踏み臼があったので、それを踏んだところ、家の人が「昨日は鬼が某を助けたそうだが、今日は私の家にやって来た。穀物を持っていって与えろ」と言い、また夕方まで疲労困憊したが、食物にはありつけなかった。鬼は大いに怒って友人に「君とは他ならぬ姻戚なのに、何故騙すんだ。二日も人を助けても、一杯の飯にもありつけない」と言うと、友人は「君は運が悪かったのだ。この二家は仏と道を信奉しているから、その気持ちは動かしにくい。普通の家を捜して怪異をなせば、得られないということはない」と答える。そこでまた或る家に入ると、女たちが窓のところで食事をしている。庭に白犬がいたから、それを抱いて空中を歩かせると、家の者はこのような怪異は起こったことがないと大いに驚き、占い師に占わせたところ、「食を求める客があるから、犬を殺し、それに果物酒飯を加えて中庭に供えれば、問題ない」と言うことだったので、その家では占い師の言うとおりにして、鬼は大いに飯にありつけた。その後は頻繁に怪異を起こしたが、友人の鬼の教えがあったからである。

【備考】【類型としては生死交流に属する。】ⓐ新鬼に祭りを行うべき子孫がいるのか否かは情報がないが、完全に厲鬼としての扱いになっている。ⓑ死者は食を求めるために、せいぜい害のない怪異を起こすことが関の山の、無力で惨めな存在になっている。ⓒ仏教と道教の枠組みでは怪異の解釈が転換されており（「佛憐我家貧、令鬼推磨」）、死者は生者に仕える存在となり、もはや恐れる必要はない。

C．冥界訪問型

C-1．昇天型

74　東晋『捜神記』15-6、不明『録異伝』(『広記』382、『北堂書鈔』87、『初学記』13)

賀瑀（会稽の人）は病気で人事不省になり、ただ胸下がやや温かく、三日目に蘇生し、次のように語った。「吏に付き添われ天に上ると官府があり、その曲房（後室）に入った。中に架があり、上層には印が、中層には剣が掛けてあり、好きな物を取らされた。上層には手が届かなかったので剣を取って門を出ると、吏が『印を取れば百神にも命令できたのに、剣では社公を使えるだけだ』と言った。」病気が癒え、果たして鬼が来て社公と称した。

【備考】ⓐ再生できた理由は不明。ⓑ召喚は吏による。ⓒ冥界は天にあり、構造は役所である。ⓓ死者は冥界の官吏となる。死者の苦については触れられていない。ⓔ冥界の官吏には上下の別があり、それは生前の行為等とは関係なく、全く偶然に決められる（印と剣は現実の文官・武官の別を反映したものか）。ⓕ再生後、生身の人間が神として機能している（宗教者の意識を反映したものか。但し『録異傳』には、賀は鬼が寄って来るのを嫌っていたとある）。

75　東晋『捜神記』15-7

戴洋（呉興長城の人）は十二歳の時病死し、五日後に蘇生して言うことには「天が酒蔵吏に符籙を授けさせ、吏として行列に従って蓬莱や崑崙などの山に登り、終わって帰らされた」ということであった。占候（占い）ができるようになり、呉の滅亡を知って、仕官せず郷里に帰る途中、瀬郷の老子祠に立ち寄ると、嘗て死んだ時に訪問した通りであった。守蔵に「二十数年前、馬に乗ったまま老子祠を通り過ぎようとして墜落して死んだ者がなかったか」と尋ねると、果たしてその言の通りであった。

【備考】ⓐこの話の場合、単に冥界の都合で徴用され、用がなくなったから再生したらしい。ⓑ冥界は天にあるが、冥界の役人は常時現世を往来しており、その意味では現世と冥界は重複している。ⓒ冥界を経験することで異能を獲得。

76　東晋『捜神記』15-8

柳栄（臨海松陽の人）は呉相張悌に従って揚州に行き、病気になり、船中で死んだが、軍士は既に上陸して葬る者がいなかった。突然「軍師が縛られている」と大声で叫び蘇生した。訳を聞くと、「天の北斗門下の卒の所に至り、張悌が縛られているのを見、思わず大声で叫んだ」とのこと。周囲の人は叱って黙らせたが、その日の内に張悌は死んだ。柳栄は晋の元帝の時まで生きていた。

【備考】ⓐ冥界は天、北斗にある。ⓑ縛られているのは死者が罪せられることを暗示している。

77　東晋末『甄異傳』(『御覧』718)

章沈（楽安の人）が病死し、未だ殯しない内に蘇生し、語るには、拘束され天曹に行ったが、その長官が自分の外兄（父の姉妹の子）であったので、放免されるという決定を得た。その時に同時に拘束された女が二環の金の腕輪を沈に託して長官に渡し、同じく放免された。女は呉の徐秋英という。後に沈は尋ねていき、本当に見つけ、結婚した。

【備考】ⓐ冥婚の要素もある、ⓑ典型的に身贔屓と賄賂。

78　宋『幽明録』(『広記』376)

東晋の元帝の時代、甲なる身分の高い家柄の者が突然病死した。人が自分を連れて天に上り司命に至り、司命が再び検討してみると、年暦が未だ尽きておらず、誤って召還してはならないということで、使者と共に帰らされることになった。しかし、甲は足が痛く、帰ることができない。責任者ほか、甲が帰ることができなければ自分たちが人を冤罪に陥れた罪に座してしまうと心配し、司命に言上した。司命はしばらく考えた末、たまたま新たに召した（死んだ）者に胡人の康乙という者がいえるが、その足は頑健であるから、それと交換するようにと命令を下した。甲はいやがったが、責任者が、承諾しないとずっとここに止まることになるぞと言うので、やむを得ず聞き入れた。責任者が甲と康乙の両名に目を閉じさせると、忽ちに足が入れ替わった。かくして甲は蘇生したが、足を見てみると果たして胡人のそれであり、毛むくじゃらで、胡人の臭いがする。甲は士人で、自分の手足を大事にしてきたが、このような次第となり、死んだ方がましだと嘆いた。たまたま、この胡人（康乙）を知っている者があり、まだ埋葬を済ませていなかったので、甲が見に行くと、確かに自分の足がついている。胡人の子は孝行息子で、節季・朔日ごとにやってきては甲の足を抱いて号泣する。また、路上で偶然出会っても、まとわりついて泣哭する。甲は門を守らせて、胡人の息子が入れないようにし、また夏の盛りでも重ね着して足が現れないようにした。

【備考】ⓐ過誤による召還→再生、ⓑ司命、主者、吏。ⓒ過誤を犯した冥界の吏は罪せられる。ⓓ司命の決定を含め、運用はいい加減。

79　宋『幽明録』(『広記』376)

景平元年423、曲阿のある人が死亡し、天上で父親に会った。父は「お前の寿命はまだ八年あるが、この機会を失うと死んだ時に罪謫に入ってしまう。日頃、お前に楽な所を求めていたが、今欠員がなく、雷公しか空いていない。そこでその職に任じられるようお願いする」と言い、上奏のため参内し、その職に任じられることができた。息子は遼東で雨を降らせるという命を受け、裸牛に乗ってあれこれ水をまくと、到着しない内に、遼西に行けと命じられる。仕事が終わってから、この仕事は苦しいと訴え、蘇生することができた。

【備考】ⓐ冥界の苦楽は完全に偶然に支配される。この話の場合、父親の身贔屓。ⓑしかし、楽なはずな仕事

でも息子には堪えられない。冥界が官僚組織である限り、死者にとって救済はあり得ない（生きている方がまし）。

80　宋『幽明録』(『広記』373、『御覧』887,900)

桓玄（東晋末、帝位を簒奪するが劉裕に誅せられる）の時代に、牛の疫病が流行り、死んだ牛の肉を食べた人が病死した。死ぬ時に人がやってきて拘束し、天上に牽引された。そこには貴人がおり、「この人は何の罪か」と尋ね、拘束した人が「疫死した牛の肉を食べた罪です」と答えると、貴人は「輸送に使えなくなった牛の肉を百姓に与える措置を採ったのに、何故殺すのか」と言い、この人を帰らせ、蘇生することができた。これ以後、牛肉を食べた人に問題が起こることはなかった。

【備考】ⓐ牛肉を食べることが罪とされるのは仏教の影響と思われる（冥界自体は仏教的ではない）。ⓑ死牛の肉を食べることは殺生戒を犯したことにならないという正当化。ⓒ犯罪に対しては霊魂を冥界に拘引して（死）審判を行う。

81　南斉『冥祥記』(『珠林』42、『三宝感通録』4)

晋の武帝の時代(265-290)、闕公則（趙の人）は洛陽で死去し、道俗の友人は白馬寺に齋会を設けたが、夕方転経していると、空中で唱和する声が聞こえる。仰ぎ見てみると、壮偉な姿で、荘厳な儀服を着けた人物がおり、「我は闕公則である。今、西方安楽世界に生じ、諸菩薩と共に経を聴きにやってきた」と言う。堂中の人々は驚き、皆その目で見た。（以下略）

【備考】【極楽往生型というべきかもしれない。また、以下のものを含め、仏教的上天型の場合、基本的に蘇生せず、従って死者が一時的に帰還するという生死交流型プロットになる傾向が高いと思われる。】

82　南斉『冥祥記』(『珠林』42)

宋の董青建（出身不詳）は、父の字は賢明といい、斉の建元年間(479-482)の越騎校尉である。母の宗氏が青建を孕んだ時、夢に人が現れ「汝は必ず男子を生み、身体に青い痣があるから青建と名付けるが良かろう」といい、その通りに名付けた。挙動が正しく、談笑が旨く、穏和であり、家人は怒ったところを見たことがなく、皆かわっていると思っていた。十四歳の時に、州の主簿に迎えられ、建元年間の初、皇太子（斉武帝）が樊漢に鎮守していた時に、その水曹参軍となった。建元二年(480)七月一六日、病に倒れ、自ら助からないと言い、十八日臨終に際して、起きあがって母に「現世での罪が尽き来世の福を受けようとしている今、親子の縁は永遠に断絶いたします。どうか母上には思いを断ち切り、心痛なさらないでください」と言い、七回大きく泣いて、その声が絶えると亡くなった。柩を居室に安置しておいたところ、その夜に霊が自ら語って「生死は道を異にするから、柩を居室に置いてはならない。造像の僧侶が来て柩を迎えるであろう」と言う。明日、果たして曇順と名乗る僧侶が来たので、霊が語ったように柩を迎えるようにと請願した。曇順は「私は南林寺に住しておりますが、丈八の仏像を作り、完成しようとしています。お子様はこのことをお感じになったのでしょう。寺の西に少しの空き地がありますから、安置することができます」と言うので、そこに葬った。三日後、母が親戚十数人と墓に供物を供えると、その東に青建が生前同様に立っており、「母上は悲しみを断ち切ってお帰り下さい。私はこの寺におります」というので、哭を止めて帰り、家で菜食して長齋を行った。閏七月十一日に、父の賢明の夢に青建が出てきて「東の間においでください」というので、沐浴斎戒して行くと、十四日の夜になって呼ぶ声が聞こえる。起きると部屋の前に生前同様の青建が居た。「お前は今どこにいるのか」と尋ねると、「死亡以来、練神宮（不明）に居りますが、百日目に忉利天に生まれる予定です。私は父母兄弟が哭泣衰弱するのが忍びず、三七日（二十一日目）に諸仏菩薩に拝礼し、四天王に求めて、暫時帰ることができました。今より後は、どうか哭泣祭祀することはお止め下さい。お母様は私に再会することを発願されましたので、間もなく命を終えられ、私と同じ所に生まれます。父上の寿命は七十三歳で、その後、三年の罪報を受けますが、仏道に勤苦すれば免れることができます」と言う。「お前は深夜にやって来たが、どこかに灯りがあったのか」と聞くと、「今、菩薩や諸天と共に降っており、その身体が光っているのです」と答える。更に「天上で誰か知っている者がいたか」と聞くと、「王車騎、張呉興、外祖父の宗西河に会いました。私はこの一家に生まれただけではなく、この四十七年間、七回生死を繰り返し、既に四道果（加行道、無間道、解脱道、勝進道の順を経て、完全に煩悩を断ち切ること）を得ました。最初に、七つの誓願を発し、人間界に生まれることを願ったので、生死を遍歴したのですが、今や完全に誓願を果たし、永遠に七苦の世界と別れます。臨終の時、私は七カ所の生死を想起し、泣いた理由はこの七家に別れを告げたのです。この七家とは江吏部(名は湛)、羊広州(希)、張呉興(永)、王車騎(玄謨)、蕭呉興(恵明)、梁給事(季父)、董越騎の家で、この度の生では十七年間生きましたが、他は三年から五年に過ぎません。今後、疫病が年毎に盛んになりますから、どうか功徳を修めてください。私は多くの人が死後三途に堕ち、天に生まれるのは少ないのを見てきましたが、勤めて精進すれば、救われます。天上に生まれることを発願すれば、また再会することができますが、行いが悖れば、再会することはできません。」と言う。最後に「母は死なんばかりに汝のことを追憶し悲しんでいるが、会わせてやることはできないか」と聞くと、「会うべきではありません。想いを増し心痛するだけです。お父さんは先程言ったようにお母さんに告げてください。諸天が去ろうとしてますので、もう留まることはできません」と言って、傷み悲しむ表情をしたと思うと消滅した。去った後も、竹林の辺りには香気が残り、家人もかぐことができた。賢明はそのまま出家し、法蔵と名のった。

【備考】仏教的昇天。ⓐ輪廻、ⓑ解脱＝天上への再生。ⓒ死者世界の内容は不明だが（練神宮は不明）、輪廻再生までの中間地帯として設定されており、その間の死者は許可を得て現世に出現することが可能である。ⓓ死者が将来の情報（疫病）をもたらす。ⓔ天上での再会。ⓕ僧侶が死者を扱うことが、「生死は道を乖にす」

のテーマの下に正当化されている。

83　南斉『冥祥記』(『広記』112、『珠林』5)

晋咸和八年(333)、史世光（襄陽の人）は武昌で死に、七日目、沙門の支法山が『摩訶般若波羅密経』を転読して、疲れてウトウトしていると、霊座（死者への供物を設ける祭壇）の上に人の声のような者が聞こえる。史家の張信という名の婢が見てみると、世光が生前と同じ身なりで霊座におり、「私は本来は龍（獄の誤り？）の世界に堕ちるべきであったが、支和尚が読経してくれたおかげで、曇護・曇堅が私を第七梵天の快楽処に迎えてくれた」と語った。曇護・曇堅は既になくなっていた支法山の弟子である。後に支法山が『大般若経』を転読すると、再びやって来て座に加わった。世光が在世時、寺に幡(旛)を二つ寄進していたが、世光は張信に「旛を私に送るように」と命じ、張信が「はい」と答えると、彼女は死んで、旛を持って世光に従い、西北へ飛行して青い山へ至った。その上部は瑠璃色であり、山頂からは天門を望むことができる。世光は自分で旛を持つと、巴豆(はず)に似た青い香を張信に与えて、これを支和尚に渡すようにと命じて、帰らせた。張信は世光が天門に入っていくのを遙かに見た後、帰ってきたと思うと、忽ち蘇生したが、手には香もなく、旛も寺にあった。世光には六歳の子がおり、世光と張信が家を去る時、指さして祖母（世光の母）に「お父様が飛んで天に上っていく。お婆様見えますか」と言った。その後、世光は天人十余人と共に家に来ては、ぶらぶらして帰るようになったが、来る時は頭巾を着けていたが、帰る時は髷を顕わにしていたので、張信が尋ねると、天上には冠があるので、頭巾を着ける必要がないとのことだった。その後、天冠を着け、諸々の天神と共に演奏して歌を歌い、母の部屋に入る。張信がしばしばやってくる理由を尋ねると、「お前たちに罪福を教えるために来ているのだ。それとお母様を楽しませるためだ」とのことで、その琴の音は精妙であり、この世のものではない。家人は老若全て聞くことができたが、その音は壁を隔てているようで、明瞭ではなく、はっきりと聞いたのは張信だけであった。しばらくして、世光が去るのを張信が見送った時に、世光は黒い門に入っていく。少しして出てきて「舅がこの中にいて、毎日鞭打たれ、耐え難い苦しみを受けているので、見舞いに来た。舅は生きている時に犯罪を犯したため、この報いを受けているのだ。舅の母に僧を集めて読経すれば、少し免れることができると伝えてくれ」と語った。舅とは軽車将軍の報終のことである。

【備考】仏教的昇天。ⓐ供養（僧の読経により獄(?)から天上界に移動）と救済（死者(僧)が天上界に迎える)。ⓑ天上界は西北の山の上にある。天門（イメージとしては崑崙山の上にある天界に近い)。ⓒ死者は現世を徘徊し、生者に利益をもたらす（応報の教示と音楽の演奏)。ⓓ舅が苦しむ獄は「日見傍撻」の場として描かれている。

84　南斉『冥祥記』(『珠林』91)

晋の孫稚（字は法暉、斉国般陽県の人。父の孫祚は晋の太中大夫）は幼くして仏法を奉じていたが、咸康元年(335)八月、十八歳の時に病死した。父の祚は後に武昌に移居し、咸康三年四月八日（灌仏会の日)、仏像を奉じた沙門于法階の行進が家の前を通りかかったので、家人の老若と共に見物していると、稚がその行列の中にいて、仏像に侍従していた。稚は父母を見つけると、跪拝して挨拶し、一緒に家に入って語り合った。祚はその時、病だったが、稚によると祟りではなく、不養生のためであり、五月には治るということで、語り終わって辞去した。その年の七月十五日（自恣の日）に再び帰って来て、次のように語った。(稚が冥界に行くと）泰山府君が彼の外祖父であり、稚の母親の字を挙げて「お前は某の子ではないか。まだ来るべきではないのに、なぜここに来たのだ」と言う。稚が「伯父が自分の譴(せめ)の代わりをさせようと連れてきたのです」と答えると、府君は尋問させ、伯父を鞭打ちに処そうとしたが、稚が弁解したので助けられることになったのだと言う。稚は同席していた兄の容（字は思淵）に、「肉体を離れても、優楽の処にあり、読書以外にはすることもないので、心配しないでください。ただ勤めて精進し、善を修めることを心がけていれば、福は人に従うものです。私はあと二年で学が成就し、国王の家に生まれます。同輩は五百人いますが、今は福堂におり、学が成就すれば第六天（他化自在天）に生まれます。私も本来は昇天するのですが、先祖を救済するという因縁に縛られているので、王家に生まれるのです」と語った。咸康五年七月七日に再び帰ってきて、邾城（湖北省）に戦乱が起こると言う。このように予言して、その通りになる例は甚だ多かったが、孫家の人が秘密にしていたために、伝わっていない。また、「先祖には罪謫が多いので、福を為してください。私は身を人間界に受けているので、(供養を）営む必要はありません。ただ先祖を救うために功徳を為すことに勤めてください。福食を用意する時は新鮮清潔にするようにし、全て法の如くであれば、上福を受けるし、それに至らなければ次福を受けます。そのようにできなければ、ただ出費するだけです。(供養にあたっては）全てを平等にし、区別を設けないようにすれば、福は大きくなります」と言った。たまたま稚が在宅している時に、祚の婢が重病になり、身体中が痛むことがあったが、稚は「この者は叛き逃げようとしたので、私が鞭を与えました。もう逃げることはできません」と言った。婢を尋問すると「確かに逃げようと思って、ある人と約束したのですが、その日になって止めたのです」と語ったという。

【備考】仏教的昇天における、天上と泰山の融合。ⓐ輪廻と冥界の並立。死者世界は「優楽の処」「福堂」であり、学問をする場であって（「但だ書を讀むのみにして他に作す無し」)、学問が成就すると天上界か現世に転生する（「生國王家」「上生第六天上」)。但し、最初に「雖離故形…」と言いながら、後文では「我今受身人中」とあり、孫稚のステータスは明瞭を欠く。ⓑ死者（祖先）が自分の罪謫の身代わりをさせるために、死がもたらされるという考え方。死の伝染性と苦しむ死者の災いをもたらす力。ⓒ安楽な死者は現世に利益（予言、逃亡しようとした婢を罰する）をもたらす（婢に関しては、当時の豪族の利害を反映したものか)。ⓓ供養（祖先の罪謫を救うため、仏法に基づく「福食」の設定)。

C-2．地下または泰山型

85　晋『列異傳』(『太平廣記』375)

蔡支（臨淄）は県の役人で、手紙を太守に届ける使いをさせられ、途中で道に迷い、岱山の麓に着いた。都市があったので、そのまま入って手紙を渡したが、長官は護衛など太守のようである。酒食をご馳走になり、手紙を渡され、「これを私の外孫に届けよ」と言われた。外孫とは誰ですと聞くと、「私は太山の神だ、外孫は天帝である」と言う。吏は驚き、そこが人間世界ではないことを知った。門を出て乗馬すると、しばらくで天帝の座、太微宮殿に達した。左右侍臣など天子のようである。手紙を渡すと、帝は坐らせて酒食を賜り、労をねぎらった。更に家族のことを聞くので父母も妻も死に、まだ再婚していないと答えると、妻が死んで何年かと尋ねる。三年だと答えると、帝は「妻と再会したいか」と尋ね、ただ天帝の慈悲のままにと答えると、すぐに帝は戸曹尚書に命じ、司命に蔡支の妻の籍を生録に綴らせるよう命令を出させ、そのまま支と一緒に家に帰らせた。家に帰って妻の塚を開くと、その死体は果して生きている徴があり、すぐに起きあがって話をすることは昔と同じであった。

【備考】後半は冥婚再生的な要素になる。ⓐ現世と冥界の連続性、ⓑ天帝－泰山府君（晉・張華『博物志』「泰山、一曰天孫、言爲天帝孫也。主召人魂魄、東方萬物始成、知人生命之長短。」但し、この話では太山が直に冥界とされているわけではない。むしろ天帝が死者世界の主である)、ⓒ戸曹尚書、司命、ⓓ冥界の主は随意人を蘇生させ得る。

86　東晋『搜神記』15-3

漢獻帝の建安年間(196～219)、南陽の賈偶、字は文合が病死した。役人が彼を太山（泰山）に連れて行ったが、司命が簿（簿籍）を調べて、「某郡の文合を召還しろと言ったのに、なぜこの人を連れてきたのか、すぐに帰還させろ」と役人に言う。帰る途中で日が暮れ、郭外の樹の下で野宿したが、一少女が一人歩いているのを見て、文合は言い寄るが、少女は断った。さて、文合が死んだ後、二日が経過したが、顔には赤みがあり、胸は少し暖かい。暫くして蘇生した。後に文合は冥界で会った少女の実家に行き、再会し、結婚した。

【備考】過誤再生＋冥婚。ⓐ泰山、ⓑ司命－吏、ⓒ簿籍、ⓓ名前の混同によって死がもたらされる。

87　東晋『搜神記』4-4

胡母班という人物がたまたま泰山の側を通りかかった時、木々の間から人物が現れて「泰山府君のお召しです」と呼びかけた。吃驚したが、言われたように目をつぶってついていくと、少しで宮殿に到着した。泰山府君に目通りして、その娘婿である河伯（黄河の神）への手紙を託される。胡母班は河伯の所へ行き手紙を渡し、長安に行って帰る途中、再び泰山の側を通りかかったので、樹木を叩いて姓名を名乗ると、再び泰山府君のもとに連れて行かれる。たまたま厠に行くと、死んだ父が数百人の囚人に混じって首かせをはめられ徒役に従事しているのを見かける。班が泣きながら、そうなった理由を聞くと、父は「死後三年の徒役に送られ、既に二年たつが、苦しくてたまらない、聞けばお前は府君の知遇をえたとのこと、私のために徒役を免除してもらえるように頼んではもらえないか、できれば社公（土地神）になりたい」と班に依頼する。班が叩頭して府君に頼むと、府君は最初は「生死は路を異にし、相い近づくことはできない」と言うが、どうしてもと願って許可を得た。家に帰って一年ばかりして班の子供がみんな死んでしまう。恐ろしくなって、また泰山に行き、嘗てと同じようにして府君に会い、どうかお救いくださいと頼むと、府君は大笑いして、「昔君に語ったように、生死は路を異にし、相い近づくことはできないのだ」と言い、班の父を召還し、尋問したところ、父は「長い間離れていた郷里に戻り、また酒食も足りたので、孫の顔も見たくなり、召しだしてしまいました」と白状する。父は社君を解雇され、以降、班の子は無事だった。

【備考】後半は生死交流（死者の救済）に属す。ⓐ泰山の他界に入ることができるのは府君に招かれたから（連続性と共に断絶が存在)。ⓑ泰山府君－河伯。ⓒ冥界での刑罰、労役（この刑は生前の行為に応じるものではない)。ⓓ死者（祖先）が子孫に自分の幸福のために尽力することを要請。ⓔ「生死異路」、死者との接触が生者に害をもたらす。ⓕ死者が泰山府君によって社神（土地神）に任命される。ⓖ社神による霊魂の収監。

88　東晋『搜神記』15-4

漢建安四年(199)二月、武陵充縣の婦人李娥、年六十歳が病没して城外に葬られた。十四日たって李娥の隣に住む蔡仲という者が随葬品目当てに墓あばきを計画した。斧で棺を数回割った時、棺の中から「蔡仲よ、頭には当てないで」と声がする。仲は驚いて逃げ出したが、県の役人に見つかり、捕まって死刑になることになった。李娥は子どもたちによって救い出されたが、武陵の長官が死んで蘇生したという話を聞き、召見して問いただしたところ、次のように答えた。「間違って司命に召還され、誤りだと分かって帰っても良いということになったのですが、道が分かりません。たまたま西門の外に義兄の劉伯文を見かけ、現世に帰る方法を相談し、劉伯文から尸曹に奏上した結果、李黒という道連れをつけた上で、蔡仲に墓から掘り出させるよう手配されました。伯文と別れる時、彼は子どもの侘に宛てた手紙を私に託しました。」そこで、大守は蔡仲に寛大な処分を決定することにした。さて、伯文の手紙は侘に渡され、侘はその紙が父を葬った時に随葬したものだと分かったが、文字が読めない。費長房という方士に読んでもらったところ、「私は泰山府君に従って出行するから、八月八日正午に武陵の城南の溝水のところに必ず来い」と書いてあるとのこと。そこで、長幼を引き連れて、その通りに待っていると、確かにやってきたが、声がするばかりで姿が見えない。溝水の所に来ると、伯文は侘に呼びかけ、次に家中の長幼に順次呼びかけて、暫くの間、お互いに嘆きあった。そして最後に、「死生は路を異にし、お前の消息を得ることはできない。孫たちも大きくなったものだ。来春には大病が流行する。この一丸

薬を門戸に塗っておくと、妖癘を避けることができる」と言い、薬を残し去っていった。来春、果たして大病が流行し、白昼にも鬼を見るような有様であったが、伯文の家だけは鬼も来なかった。

【備考】簿籍の過誤による死と生死交流（死者からの恩寵）が組み合わされる。ⓐ泰山（劉伯文は「府君」の供をしている）。ⓑ司命、尸曹、ⓒ「謬爲司命所召」、ⓓ「死生異路」（生者と死者の恒常的な接触は否定されている）、ⓔ死者が子孫の災いを除く（「死生異路」原則とは矛盾する死者の力→生者の考え方）

89　東晋末『甄異傳』(『御覧』955)

張伯遠（沛国の人）は十歳の時病死し、泰山の麓で十余人の子供と一緒に高さ数丈の車を押していた。突然、暴風が土砂を巻き揚げ、伯遠の体は（吹き飛ばされて）桑の木に引っかかった。自分を呼ぶ声がするので帰ったら蘇生したが、確かに髪の中に土砂が混ざっていた。後に成長して泰山に行くと、死んだ時に見たとおりに桑を見つけた。

【備考】冥界＝苦。

90　宋『幽明録』(『広記』378)

太元年間、北方出身の陳良は劉舒（沛国の人）と仲が良かった。陳良は隣に住む李焉と商売をし大儲けをして、共に酒を飲んで喜んだが、焉は良を殺害し、葦で死体を包み草むらに棄てた。十日ばかりして良は蘇生して家に帰ってきて言うことには、死んだ時に、赤い頭巾を着けた人が良を拘引して或る街の城門に至り、門前には家屋があって、老人が一人朱筆を持って検討を行っていた。赤い頭巾を着けた人は「下土に向かう者がおり、陳良というのですが、游魂でありまして、統摂（管理、所管）が未だ決められておりません」と言った。録籍を検討する人は退去させるようにと命じた。良がそこを出ると、友人の劉舒がおり、「ここで合うとは思わなかった。貴方は今幸いにも尊神によって現世に送られることになったが、私の家の便所の後ろにある桑の木に狸が住み着いて災いをなし、我が家はしばしば苦しんでいるから、貴方が帰ったら、そのことを言付けてくれないか」と言うので、承諾した。蘇生した後、李焉を官に訴え、舒の家に報告したところ、全て語った通りだった。狸を見つけて殺すと、怪異は止んだ。

【備考】ⓐ冥界＝「下土」の都市。ⓑ司命神。ⓒ殺人のように不慮の死を遂げた者は所管が決まっていない「游魂」となり（死が予定されている場合には書類事務で所管が決定されている）、司命神の判断で生死が判別される。ⓓ後半は生死の交流（死者の力）の類型になる。

91　宋『幽明録』(『御覧』934)

会稽郡の役人、薛重（鄮県の人）が休暇で家に帰った時、夜、戸が閉まっていたのに、妻の寝床から男の鼾がする。妻を呼び、寝床から出て戸を開ける前に、刀を持って妻の所へ行って「酔っぱらっているのは誰だ」と詰問した。妻は驚愕して、誰もいないと懸命に弁解した。重の家は一間きりで、捜しても何もなく、ただ大蛇が一匹寝床の足に隠れており、酒臭かったので、それを寸断して、裏の溝に棄てた。数日後、重の妻が死に、更に数日して重も死んだが、三日して蘇生して、次のように語った。初めに神人が重を連れて役所に行き、官僚が「何故、人を殺したか」と問うので、「決してそのような凶行は犯していません」と答えると、「寸断して溝に棄てたというのは何だ」と尋ねるので、「それは蛇であって、人ではありません」と答えた。そこで府君は事情を悟り「私が目をかけて神にしたのに、人の妻に姦淫し、更には人を誣告するとは」と言い、左右に命じて召し出させた。やがて吏卒が平たい頭巾を着けた男を引き連れてきたので、その姦淫の罪を尋問し、獄に渡した。重は人に命じて送還させた。

【備考】ⓐ寿命という要素の他に、被殺者からの告訴により冥界に召還され、そこで審問が行われることを示す。死者の復讐の類型で、訴える先が天から冥界（泰山）に変更されたものと考えることもできる（ただ、この話の場合は冤罪）。ⓑ冥界での審問に蛇（この場合は神）と人の区別はない。神界も冥界も共に泰山府君の治下にあるという印象を受ける。ⓒ「獄」は有罪者を収監する監獄であり、必ずしも「地獄」ではないであろう。

92　宋『幽明録』(『広記』283、『御覧』375、『珠林』62)

巴丘県（江西省）に舒禮という巫師がおり、晋永昌元年(322)に病死し、土地神が太山に送っていった。道が冥司（冥界の役人）の福舎（通常、仏寺のこと）を通り過ぎた。土地神が何の建物かと聞くと、役人が道人（ここは仏教信者）の館だと答える。俗人は巫師のことを道人だと思っているので、土地神はこの人も道人だからと言って、舒禮を引き渡した。禮が門を入ると、数千間の瓦葺き家屋があり、皆竹簾を懸け、腰掛けを備え、男女が席を異にして、読経する者、偈を唱える者、飲食する者など、快いことは言葉にもできない。さて、舒禮の名を記録した文書は太山の門に届けられたが、本人が到着しないので、土地神に尋ねると、道中で道人の館があったので引き渡したとのことなので、神を遣わして拘引することになった。禮が館を見終わらない内に、八手四眼の人物が現れ、金杵を持って撃とうとするので、恐れ逃げて門を出たところを、神が迎え、太山に送った。太山府君は禮に「貴方は生前何をなしたか」と聞くので、「三万六千神につかえ、人のために解除祭祀の儀礼を行い、牛豚羊家禽を殺して供犠とした」と答えると、府君は「神におもねって殺生を行った罪として熱熬に行くべし」とし、役人が禮を拘引して熬所に行くと、牛頭人身の者が叉で禮を熬所に押し上げる。身体は焼け爛れ、苦しみの余り死を求めても死ねない。一晩二日、苦痛を極めた。さて、府君は責任者に禮の寿命を正しく計算したかを尋ね、改めて録籍を調べてみると、まだ余算が八年ある。府君は禮を連れてこさせ、「今あなたを帰らせるが、余算を終えるまで殺生淫祠を行ってはいけない」と語り、禮はすぐに蘇生した。後に再び巫師になることはなかった。

【備考】ⓐ仏教的色彩は濃厚（八手四眼、牛頭人身、熱熬）。特に殺生戒、巫覡を淫祠とし動物供犠のために罰を受けるとする主張。ⓑ冥界自体は太山（府君、録籍、書類事務による死者の送還）。ⓒ土地神が死者を冥

界に送る。ⓓ「冥司福舎」「道人舎」、冥界に苦楽の場所が混在。

93　宋『幽明録』(『弁正論』8)、『冥瑞記』(『広記』383、『珠林』7)

石長和は死んで四日後に蘇生し、次のように語った。最初、東南の方に歩いていくと、二人の人が先導しているが、常に長和と五十歩の距離を保ち変わらない。道の両側には鷹の爪のような棘が付いていて、大小の人々が追い立てられるように棘の中を走っており、身体は破れ、血が地面にこびりついている。彼らは長和が平坦な道を行くのを見て、仏弟子だけが楽をして大道を行くと言う。その先に七・八十の建物、十余の宮殿が見えてきた。梁の上に窓があって、そこから顔の大きさが三尺四方、両脇を縫い合わせた黒い上着を着て、壁に寄りかかって坐る人の襟から上が見える。長和が拝礼すると、その人は「石賢者、来ましたね、二十数年ぶりですね」と言い、長和もはいと言ったが、その時のことを憶えているような気がした。その人が馮翊太守の孟承夫妻（既に死んでいた）のことを知っているかと尋ねるので、知っていると答えると、「孟承は生前に精進しなかったので、今は掃除役をしている。妻は精進したので役所仕事をして楽に暮らしている」と言い、西南の部屋を指さすと、孟承の妻が窓を開け、家中の児女の名を挙げて安否を尋ね、帰った時に手紙を渡してほしいと頼まれた。しばらくすると西の方から孟承が掃除道具を持ち、やって来て、再び家内の安否を尋ねる。（中略）宮殿の人は都録主に「石賢者の寿命は尽きたのか、誤って命を奪ったのではないか」と尋ね、責任者が「録を調べてみたら、まだ四十年余りがありました」と報告したので、牛車車馬を用意させ、役人二人を付き添いにして帰らすことになった。帰る途中、道路沿いには宿屋があり、役人や民がいて、寝台や飲食の具がそろっていた。あっという間に家に帰ると、自分の死体の側に父母が座り、死体は牛のようで腐臭がひどく、その中に入る気にならない。死体の周りを三周してため息をついていたら、死んだ姉が現れて後ろから押し、死体の上につまずいて、蘇生した。

【備考】ⓐ冥界の場所は不明。寺院のイメージと捉えられている（暫定的に92の後ろに付す）。ⓑ宮殿の人は仏像のイメージであると思われるが、仏そのものではないらしい。

C-3．地獄型

94　宋『幽明録』(『広記』109、『弁正論』8)、南斉『冥祥記』(『広記』377)

清河（山東省、泰山の西北150㌔）貝丘の人、趙泰（字は文和）は役職に就かず、学究に精進して、郷里でも有名であった。宋の太始五年(469)七月十三日夜半、心臓が痛くなって死ぬが、心臓の上が少し暖かく、身体が動くので、十日間、死体を留めておいたところ、喉からごろごろ音がして気が通じ、目を開き、水を求め、それを飲むと起きあがって、以下のように語った。最初、二人の黄色い馬に乗った者、従兵二人に連行され、何里か分からぬほど東に向かうと、錫鉄のような「大城」があり、西門からはいると、中に役所、二重の黒門、数十の建物があり、黒い単衫（ひとえ）を着た役人がいて、男女五・六十人が順番待ちをしている。泰の名前は三十番目にあった。間もなく中に呼び出されると、府君が西（向き？）に坐っており、姓名を聞かれた。次に南へ行って黒門を入ると、朱色の衣を着た「主者」が大きな建物に坐しており、順番に呼び出されては「生時に行うところの事、何の罪過あるや、功徳を行いて、何の善行を作すや」と尋ねる。亡者の答えに対して、「主者」は「恒に六師督録使者を遣わし、常に人間に在り、人の作すところの善悪を疏記し、以て相い検校す。人死ぬに三悪道あり、殺生祷祠最も重し。佛を奉じ、五戒十善を持し、慈心布施し、生きて福舎に在れば、安穏無為なり」と諭す。趙泰は善悪共に特にないと答え、水官監作吏に任命される。現場で使役される亡者は千餘人、昼夜辛い仕事が続くので、生前に善を行なわなかったばかりに、このような所へ堕ちたと後悔している。趙泰は水官都督に昇進し、諸獄を管理する仕事に就き、馬を与えられて、東の地獄を巡察した。泥犁地獄に行くと男子［男女］六千人がおり、従［横］五十数歩の大きさ、高さは千丈に及ぶ火［大］樹が有り、四辺には剣がついており、上には火が燃えている。亡者はその上に落ちて切り刻まれている。これらの人は人を呪詛したり罵ったり、人のものを盗んだり、善人を騙したり傷つけたりしたと言うことであった。泰はこの地獄の中で［祖］父母と弟を見つける。彼らは苦痛に涕泣していたが、二人の吏が文書を持って至り、彼らの家が佛道に帰依して、寺に幡蓋を寄進し、焼香して『法華経』を転読して、生存中の罪過を救解することを求めているから、「福舎」に送ることを獄吏に告げる。すると彼らは自然に衣服を着け、趙泰は三人の後を追って「開光大舎」に至った。そこには三重の門があり、全て白壁赤柱で、三人は門を入っていく。中には珍宝で見も眩むばかりの大殿があり、堂前には二匹の獅子が金玉製の床を担っているが、これは獅子の座と言い、そこには身長一丈以上で、顔は金色に輝き、頭には日光を頂いた大人が座っており、四隅には眞人や菩薩が座に就き、多くの沙門が侍座していた。そこに泰山府君が来て拝礼した。彼が役人に聞くと、「これは佛と名づけ、天上天下、度人の師である」ということであった。仏が「此の悪道中及び諸地獄人を度せんと欲す、皆な出だしめよ」というと、一［百］万九千人が地獄を出て、直ちに［「［苦］百里城」に入ることを許される。この中に入るのは全て仏法を信奉する者で、死後七日間の間留まり、生前の行為に基づき、順次出ることができる。泰がそこを出ない内に］、十人が天上に生まれることになり、車馬に迎えられ、虚空に昇っていった。更に縦横二百里ばかりの「受變形城」という城市があり、仏道を聞いたことがなく、地獄の罰も終えた死者がここで変報を受けるのである。北門を入ると、数千百の土壁の建物があり、中央には広さ五十余歩の瓦葺きの堂宇があって、中では五百人以上の役人が人名と善悪の情状を対照確認している。変報を受ける者は、各々、定められた身形を変じる路に向かっていく。例えば、人を殺した者は蜻蛉となり、朝に生まれ夕べに死に、たとえ人に生まれても常に短命である。盗みをなした者は豚や羊になり、屠殺されることで償う。淫逸な者は鵠や家鴨、蛇になり、悪口を言った者はみみずくや梟になり、その悪声で殺したいほど怨まれる。借金を踏み倒した者は驢馬や牛、魚鼈の類となる。堂宇の下に地下室があり、南向きと北向きの扉があって、

北の扉から入って、南の扉から出る間に鳥獣に変化するのである。更に、縦横百里ばかりの別の都市があり、その建物は安楽で、善も悪も行なわなかった者が鬼趣に千年滞在した後、人に生まれ変わるのを待つ場所である。更に、広さ五千余歩の「地中［罰］」という名の都市があり、そこには裸の男女が五・六万人、飢餓に苦しんで、泰の姿を見ると皆叩頭泣啼して助けを求めた。［趙泰が役人に「地獄と天道はどのくらい離れているのか」と聞くと、「天道と地獄の門は隣り合わせになっている」とのことである。］泰が視察から戻ると、「主者」は地獄の様子を尋ね、泰には罪がなかったから水官都督になれたが、さもなければ同じく地獄に入るところであったと語り、更に泰の問いに答えて、人は仏弟子となって精進し、戒律を犯さないことを楽しみとすべきこと、仏道に帰依することによって以前の罪過は全て帳消しになると言う。「主者」が「都録使者」に「年紀之籍」を調べさせると、趙泰の寿命はまだ三十年残っており、「悪鬼」に横取りされていることが判明、帰還を許される。以後、趙泰の家では仏道に帰依し、祖父母と弟のために幡蓋を寄進して法華經を読誦した。（［ ］はテキストの異動を示す。）

【備考】ⓐ泰山の冥界と仏教の地獄の融合。東へ行く（地獄は泰山のあたりにある）。泰山府君（但し、氏名を確認するだけ。冥界の主（「主者」）の下？）。ⓑ神による善悪の監視と記録（六師督録使者）、それに基づく判決。ⓒ地獄は基本的に都市（「城」）。泰山―水官―泥犁地獄―開光大舎（福舎）―百里城（↑天）―受變形城―地中。天は明確に区別されているが、泰山の冥界（死者が官吏に任命、水官の労役に従事）と泥犁地獄（cf.泥犁、泥犁耶niraya、捺落迦naraka）、冥界の寺院（開光大舎）、餓鬼道（地中）が系統なく並列している感が強い。ⓓ冥界に常在する、救済者としての「仏」。ⓔ仏教信者の煉獄（百里城）。ⓕ仏法を知らぬ者の転生場所（受變形城。畜生道）。ⓖ供養のテーマは明確（子孫→寺→死者、『盂蘭盆經』と同構造）。

95　宋『幽明録』(『弁正論』8)

康阿得は死後三日たって蘇生し、以下のように語った。死んだ時、二人の人に両脇をかかえられ、白馬に乗った役人に追い立てられ、何里か分からないほど歩くと、北の方に真っ暗な門があり、それを南から入り、次に東に黒門があり、それを西から入り、更に南に黒門があり、北から入った。梁間十余間の瓦葺きの建物があり、中に黒い服と籠冠を着けた人物がおり、側に三十余人の役人がいて、府君と呼んでいた。西南にも四・五十人の役人がいた。阿得が府君の前で拝礼すると、府君は「何を信奉するか」と尋ね、「家で仏塔寺を建て、道人（僧侶）に供養しております」と答えると、「貴方には大いなる福徳がある」と言い、都録使者に「この人の寿命は尽きたのか」と尋ねた。（役人は）一巻の小さい字が書き込まれている書を地面に広げ調べていたが、「余算が三十五年ございます」と答えた。府君は「小役人めが、誤って人の寿命を奪いおった」と大いに怒り、白馬に乗って阿得を拘引してきた役人を柱に縛り付け、鞭打ち百回、血が流れ出す。府君が阿得に帰りたいかと聞くので、はいと答えると、「今、送り返すが、その前に地獄に案内してあげたい」と言い、馬一匹と従者一人を与えた。何里か分からないほど東北に進むと、方数十里の都市があり、建物で満ちている。そこで仏を信奉する前の亡伯父母、亡叔父母が手枷を着けられ、衣服は破れ、体中が膿血におおわれているのを見た。更に先に行くと、また都市があり、真っ赤に焼けた鉄の寝床に臥している者がいる。全てで十の獄を見たが、各々苦しみがある。「赤沙」「黄沙」「白沙」などと名付けられた「七沙」があり、また刀山剣葉の地獄、赤銅の柱を抱く地獄があり、そこから引き返した。また「福舎」と名付けられた梁間七・八十間の瓦葺きの建物があり、道の両側には槐の木が植えられ、多くの仏弟子が住んでいた。福の多い者は天上に生まれ、福の少ない者はこの屋敷に住む。遠くに二十余間の大殿が見え、一（二の誤り？）男子と二婦人が殿上から降ってきたが、仏を信奉した後の亡伯父母、亡叔父母であった。間もなく、一人の道人がやって来て、自分を憶えているかと尋ねるので、知らないと答えると、「何で憶えていないんだ、君と一緒に寺院建立の施主になったではないか」と言ったので思い出した。府君の所に帰ると、阿得を連行してきた役人二人に送り返させ、すぐに蘇生した。

【備考】ⓐ地獄型と泰山型の融合。泰山府君は冥界の主。ⓑ簿籍の執行を誤った冥界の官吏は罰を受ける。ⓒ冥界は北方にある。大門の中に、府君の官府、「七沙」等の十地獄、福舎などが各々都市として点在しているような構成。ⓓ冥界の寺院（福舎）。功徳が昇天するところまでは達していない者を収容する場という位置づけ。ⓔ死者の二重化（仏教入信の前と後で異なる死者となって存在している）。

96　南斉『冥祥記』(『珠林』62)

晋の張應（歴陽の人）は元は俗神に仕え、鼓舞淫祠を行っていた。咸和八年(333)、蕪湖に移居した時、妻が病になり、應は祈祷を怠りなく行い、財産も無くなりかけた。妻は仏教の信者であったので、「病になり困窮し、鬼に救いを求めても無益ですから、仏事をなさってください」と言い、應も認めて寺院に行き、竺曇鎧（どんかい）に面会した。曇鎧は「仏は病を癒す薬のようなものだが、薬を見ても呑まなければ、効き目はない」というので、應は信者になることを約束した。曇鎧は翌日行って齋を行うことを約束した。その夜、應の夢に身長一丈余の人物が現れ、「汝の家は乱れており、汝は不浄である」と責めたが、曇鎧が後ろに従っているのを見ると、「始めて発意したばかりだから、まだ責めないことにしよう」と言う。（そういう夢であった。）應は初めは上辺を飾っていたのだが、夢から覚めた後、灯りをともして、高座と鬼子母神の座を作り、翌日、曇鎧がやってくると、詳しく夢の内容を語り、そのまま五戒を受け、神影を除き、仏への供物を供えた。すぐに妻の病は快方に向かい、間もなく完全に治癒した。咸康二年(336)に應が馬溝で鹽を買い、帰りに蕪湖の浦宿に泊まった時、夢に剛鈎（コウコウ）（鉄製の矛）を持った三人が現れて、應を引っかけた。應は「私は仏弟子だ」と言ったが、「こやつめ、長い間そむきおって」と言い、拘引して止めようとしない。應は怖れて「放してくれれば、一升の酒を用意しよう」と言うと、放してくれたが、「後でまた汝を捉えに来る者がいよう」と言う。（そういう夢であった。）應は覚めると、腹痛と下痢がひどくて、家中が大騒ぎになった。應は曇鎧と交流が絶えて久しかったが、病が

ひどくなり、呼びにやったが、偶々不在であった。應は間もなく危篤となり、数日して蘇生して、次のように語った。数人の人間が鑕鈎で應を北方に連行し、一つの坂を降ると、そこには鑊湯、刀剣など人を苦しめる道具が揃っており、應はここが地獄であることを悟った。師の名を呼ぼうとしたが、とっさに曇鑑の字を忘れ、「和尚お助け下さい」と叫び、仏に祈った。間もなく身長一丈以上、金杵を持った人物が西から来て、「仏弟子を何故この中に入れるのか」と言いながら、剛鈎を持った人を撞こうとする。剛鈎を持った人は怖れ逃げた。その人は應を連れてきて「汝の命は既に尽きており、長く生きることはできない。三偈を朗詠し、和尚の名字を明瞭にするならば、三日後に再び死んで、天に生まれることができるであろう」と言う。應は蘇生した後、悲しんだが、三日後に斎戒読経し、人を遣わして曇鑑の名を書き取らせた。正午になり、斎食を終え、仏に礼拝読経して、家人に遍く別れを告げた後、眠るように亡くなった。

【備考】ⓐ地獄は北方にある。ここでは都市になっておらず、地理が明確ではない。ⓑ地獄と昇天の対比。ⓒ救済者としての聖職者（二回現れる救済者の内、後者は曇鑑ではなく、仏であろう）。曇鑑の名前を思い出すことが救済の条件になっている。ⓓ仏と俗神の対比（「鼓舞淫祠」で祭る神は、冥界の獄卒に過ぎない）。ⓔこの話では寿命の変更はなく、昇天に比しては重大事ではない印象を受ける。

97　南斉『冥祥記』（『珠林』55）

晋の程道恵（字は文和、武昌の人）は代々五斗米道を奉じ、仏を信じず、常に「昔から正しい道は李老（老子のこと）以上のものはない。何故異国人の言葉に惑わされ、勝れた教えと考えるのか」と言っていた。太元十五年(390)、病死したが、心臓の下が暖かかったので、家では埋葬しなかったところ、数日して蘇生し、次のように語った。最初、十人ぐらいが道恵を捕縛収監して連行したが、途中に一比丘がおり、「この人は前世の功徳があるから、縛ってはいけない」と言う。すると連行していた者は縛を解き、ばらばらに去っていった。道路は平らであったが、両側には茨棘がびっしりとあり、足を置く場所もない。諸罪人はその中を追い立てられており、棘が肉に突き刺さるたびに挙がる叫び声が耳を覆わんばかりである。道恵が平坦な道を行くのを見て、皆うらやんで「仏弟子が行く道ははるかにましだ」と言う。道恵は「私は仏教を信奉していない」と言うが、彼らは「忘れているだけだよ」と言う。それによって、道恵は前世では仏教を奉じていたのに、五生五死を経る間に、元の志を忘れていたこと、現在の生では幼くして悪人に逢い、善悪の判断もつかないうちに邪道に迷っていたことを思い出したのだった。そうする内に、大きな都市に到着し、役所に出頭した。そこには年頃四・五十歳の人が南面して坐っており、道恵を見ると驚いて「貴方は来るべきではない」と言う。側には単衣の着物と頭巾を着けた者がいて、簿書を持って「この人は社（土地神）を壊し、人を殺しました。その罪はここに来るに値します」と答える。すると、先程逢った比丘がまた道恵に従って入ってきて、「社を壊すのは罪ではありません。殺人は重罪ですが、その応報はまだ（前世の功徳に）至っておりません」と充分な申し開きをする。南面していた人は「召還した者を罰せよ」と命じ、道恵を座らせて「小鬼がみだらにも誤って召還してきてしまいました。また、貴方は前世の因縁を忘れ、偉大で正しい法教を奉じることをご存じない」と弁解し、道恵を帰らせるが、暫く覆校将軍に任じ、地獄を見させることになった。道恵は喜んで辞去し、行列をなして地獄に行った。そこには諸城があり、一つ一つが地獄である。多くの人々がおり、全てが罪報を受けていた。人を拘抑する犬がおり、それが人の関節を咬んで、肌肉は散乱し、流れた血が地を覆っている。また、多くの峰のような嘴を持った鳥が凄い早さで飛び回り、人の口の中に入り込み、穴を空けてしまう。その人はころがり叫ぶが、筋骨は砕け散ってしまうのであった。（ここで、地獄の描写は他の話しと同じだから省略するという編者の注記が入る。）全て見させてから、道恵を帰らせた。ここで再び先程出会った比丘が現れ、道恵に小鈴のような銅製品を渡して、「家に帰ったら、門の外にこれを棄てなさい。持って家に入ってはいけません。某年某月某日、貴方は災厄に遭うから、自戒してそれを越えれば、九十まで生きられますよ」と言う。道恵の家は京師（建康）の大街の南にあり、周りを見ながら自分で帰ってくる。皂莢橋まで来ると、友人親戚三人が車に乗り、共に道恵の死を悼んでいる。家の門のところまで来ると、婢が哭泣を行いながら市に行くところであった。しかし、彼らは皆、道恵の姿が見えない。道恵が門を入る前に銅製品を木の上に置くと、そこから光が次第に流れ出し、天に漂っていき、暫くして小さくなり、やがて消えてしまった。戸口に至ると、死臭がひどく、落胆し嫌悪したが、時に弔い客が道恵を多くて、うろうろもできない。そこで死体に入り、すぐに蘇生した。途中であった友人と婢の話しをすると、全て符合していた。道恵は後に廷尉となり、（朝廷の）西堂で訴訟に関与し、朝議に列席する前、突然煩悶して人事不省になり、半日で治癒したことがあったが、その日時はかつて僧侶が戒めたのと同じであった。間もなく広州刺史に昇進し、宋の元嘉六年(429)卒、六十九歳だった。

【備考】「六十九歳卒」と「九十まで生きる」は矛盾。ⓐ泰山型と地獄型（都市として描かれる）の融合（過誤による死、簿書、蘇生）。但し、冥界の長官の性格ははっきりしない。ⓑ道教との対比。ⓒ救済者としての聖職者。ⓓ程道恵の殺人の罪は免責になっている。冥界の官吏が生者の行為を観察し、それにより寿命が決まるという考えは継続してみられるが、仏教がそれを超越するものになっている。ⓔ死の世界からの贈り物が正体は明晰を欠くものの、災禍を逃れるのと関係があると思われ、88の話の死者からの贈り物により疫病を逃れるのと同じ構造（死者世界との接触→現世の救済）。

98　南斉『冥祥記』（『珠林』64）

宋の阮稚宗（河東の人）は、元嘉十六年(439)、鐘離（安徽省）太守の阮愔に従って郡の役所に在任していた時、阮愔が稚宗に命じて辺境の村に出かけたことがあった。役人の蓋苟・邊定が供をした。民家に到着すると、恍惚として眠ったようになり、覚めない。民は死んだと思い、家から出して葬具の用意をしていると、夜になって話せるようになり、以下のように語った。最初、百人くらいの人が稚宗を縛り連行していったが、数十里ほど行ったところに寺があり、多

くの僧が集まって供養する様はこの世とかわらない。ある僧が「お前は狩猟魚釣を好んだので、今、報いを受けるのだ」と言い、稚宗を取り押さえ、皮を剥ぎ肉を切るが、全て動物を料理するやり方と同じである。また深い水に漬け、口を引っかけて引き出し、ばらばらに解体するのは、膾を作るのと同じである。更に鍋でゆでたり爐で炙ったり、ぐちゃぐちゃにされるが、間もなくもとどうりになるといった甚だしい苦しみが三回繰り返された。「生きたいのか」と尋ねられたので、稚宗が叩頭して助命を請うと、僧は稚宗を地に蹲らせ、水をかけて、「一注ぎで罪五百を除くことができる」と言う。稚宗がたくさんかけることを願うと、僧は「三杯で充分だ」と言い、蟻が数匹いるのを指さして「このような小さな生き物であっても殺してはならない。これより大きいものは言うまでもない。自然に死んだ魚獣は食べることができる。齋会の日には全て新しい衣服を身に着け、それがなければ洗ったのでも良い」と諭した。稚宗が「私達は三人で旅をしていますが、私だけ苦を受けたのは何故ですか」と尋ねると、僧は「他の二人は罪福を知っていて犯しているのだが、お前だけは愚昧で、縁報ということを知らないから、戒めたのだ」と答えた。間もなく蘇生し、数日で立てるようになった。それからは漁猟を止めた。

【備考】この話の場合、あくまでも警告で、地獄そのものではないと考えることもできるが、基本的に異界で地獄に酷似した処罰を受けている。ⓐ冥界の寺院。ⓑ僧侶が審判を行い、刑罰を科しているが、罪を除く行為（水掛）を行うのも僧侶。ⓒ罪が数えられるものとして捉えられている。

99　南斉『冥祥記』(『珠林』62)

宋の陳安居（襄陽の人）は伯父に子がなかったので、養子になったが、伯父は若い時から巫俗につかえて祭祀鼓舞を行い、家中に神影廟宇が溢れているという様であった。一方、安居の父は仏教を崇奉し、安居も信者であった。彼が伯父の家を継ぐと、淫祠のことは全て廃止したが、間もなく病にかかり、神懸かりの歌が口をついで出てくるようになったが、なお堅く仏法を信じ、家人が諫めるのにも、不殺生の戒律を破らせたければ、私の身体を切り刻めばよいと言い、遂に永初元年(420)に亡くなった。ただ、心臓の下が少し暖かだったので埋葬しないでおいたところ、七日目に足の間に風が吹いたと思ったら、蘇生し、水を求め、次のように語った。最初、使者が刀を帯びた数十人と共に彼を連行していった。従者は縛ろうとしたが、使者はこの人は福があるから縛るなと言い、三百里ばかり行くと、城府宮殿があって、その中の役所に連れていかれ、「死名（死者としての本人の名？）を二十四通書け」と命じられる。数通書いたところで、侍従が中に入れと呼ばわり、刺奸獄に送られることになった。二人の役人が枷を着けるのだが、片方が大きな枷にしようとすると、もう片方がこの人には福があるから、三尺の枷でよいと答える。間もなく、従者を数十人連れた貴人に目通りし、事情を聞かれた。安居が一部始終を答えると、貴人は「私は貴方の父とは幼なじみだ。貴方の伯父は罪があり、処断するべきところ、小さな善行があったので猶予にしておいたのに、貴方を誣告するとは何事か。お会いできて懐かしい。案内してあげよう」という。従者が「府君の命令がなければなりません」というのを、貴人はまかせておけと言って、枷を解いだ。地獄を案内してもらっている途中で、府君からの呼び出しがかかる。怖れる安居に、貴人は貴方には罪がないのだから、ありのままに答えれば大丈夫だと言う。府君の宮殿に入ると、桎梏を科せられた数百人が順番に進んでいく。（ここから、泰山府君の裁きのもようになるが、余りにも長いので省略。）安居の番になると、階下の人が文書を読み上げ、伯父が訴えていると告げる。府君は「この人は仏につかえ、大徳の人である。伯父は無辜を殺害し、百姓を誑かして、今また無辜の者を誣告している」と断じて、伯父を拘引するように命じ、安居には「勝業を成就すれば、九十三歳まで生きられるから、勤め励むように。二度と来るではないぞ」と語り、釈放してくれた。役所に戻ってくると、役人から死名を外すことになったと告げられ、順番を待って自分の名前をはずした。貴人がやって来て、「自分は福（善行）が少なかったため、天上に再生することができず、府君を補佐して優游富楽に暮らして、神道の良さを享受している。自分は某々と言い（名を名乗るが、記録されず)、家は宛にあるが、帰ったら、深く仏法を信じ、くれぐれも仏禁を破らないようにと家人に伝え、このことを語ってやってくれ」と言って、見送ってくれた。最後に符（おふだ）を渡し、監視所を通る時には、素通りしてはならず（素通りすると徒役に処せられる)、この符を見せること、水に遮られたら、符を投げれば渡れると教えてくれ、従者をつけてくれた。言われたとおりに行くと、すぐに家に到着する。死体が腐っているので、安居が躊躇していると、従者が後ろから押し、蘇生することができた。

【備考】地獄と泰山（府君）の接合。ⓐ「巫俗」の要素。俗神に一定の力を認めた上で、それが「無辜を殺害し、百姓を誑す」という理由で地獄行きとされる（伝統的な祭祀を廃することとの摩擦を反映)。ⓑ死者からの告発により、冥界に連行され審判を受ける。死者の復讐の残映とも言えるが、死（特に苦しむ死者）の伝染性の要素とも言える。ⓒ冥界の救済者。この場合は父親の友人。身贔屭（冥界の有力者にコネがあれば、規則を枉げて苦を回避できる）とも言える。ⓓ地獄全てが純粋苦とは言えない。「福微」にして「生天受報」に至らない場合、地獄の高官として快楽を享受できる。ⓔ「二十四通の死名」は不明。死者の戸籍の要素。ⓕ冥界の通行手形の要素。

第九章　中国仏教における救済の思想

死者を弱い苦しむ存在に変容させたのが、もともと仏教の教義ではなかったにせよ、前章の分析からも明らかになったように、仏教の最大の貢献は苦しむ死者を救済する方法と儀礼（供養）を明瞭な形で規定した点にある。ここでは死者救済の儀礼の中で最も代表的なものである盂蘭盆について、ごく簡単に述べておくことにしたい。

第一節　仏教の地獄と天界

仏教の他界観自体、極めて多層的であって、地獄（niraya：泥犁、泥犁耶、本義は「無有」、喜楽がないこと。naraka　：捺落迦）の説もその中の一つにとどまる。しかも訳經によって新旧多様な他界説が比較的短時間に中国に流入するから、中国での状況は一層錯綜している。

奈良康明（「死後の世界－アヴァダーナ文学を中心にして」『講座仏教思想』七、一九七五）によれば、バラモン教の『リグ・ヴェーダ』中には地獄の思想はなく、『アタルヴァ・ヴェーダ』では始めて悪魔の居所としてのnarakaが登場、死者の世界としての地獄の観念に発展するという。紀元前六・七世紀以降、輪廻する主体「我」を前提とする輪廻説の中に地獄は組み込まれていく（ヤマ王による審判、刑罰の内容により名付けられた二十一種の地獄など）。

仏教の地獄は当然、インド固有の思想に由来するが、仏教では輪廻する主体を認めない訳だから、仏教教理と矛盾する要素であった。仏教は原初的には死後存在を否定するという立場であり、それは宗教エリート層の考え方でもあった。しかし、西暦初頭の数世紀の間、幾つかのパターンの輪廻説が一般仏教信者に浸透していく。

一つのパターンは人は死後すぐに他世界に輪廻転生するという、五道（六道）の考え方である。基盤になっているのは「民間信仰」的考え方――生前の行為の善悪に基づき、地獄・天界に転生する――であり、エリート側は教化のための手段として摂取し、解脱をそれらを超越した所に位置付けることで一体化を図った。地獄はこの中で最悪の世界であり、永遠の純粋苦の世界という描き方をされる。付言しておかなければならないのは、六道輪廻の考え方は生の世界と死の世界を対置するのではなく、原則的に死者は存在しない（または他界観の宇宙論への転化）ということである。

第二は、人は死後、死霊(preta)になるという考え方である。死霊は仏教の中では「餓鬼」(preta)と称せられたが、もとは紀元前三世紀以降のインドの祖霊観念（人は死によって先ず死霊になり、団子と水を供える祖霊祭(sraddha)を行うことで、祖霊(Pitr)に転化する。Shastri, *Origin and development of the ancestor worship in India*, 1963）に由来するものであった。仏教では、人界や地獄と並ぶ六道輪廻の一世界（餓鬼道）と、ヤマ(閻羅)により支配される死者がおもむく冥界という、二重の性格を持っている。重要なのは、後者の捉え方において餓鬼となった死者を救済する「供養」儀礼という考え方が発展し（死者の肉親から仏または比丘に供養することによって、その功徳を死者に回向する)、『盂蘭盆經』の思想的な基盤となったことである。

・仏陀の弟子である目連(Maudgalyayana)が餓鬼界を遊歴すると、餓鬼が現われて自分を救済するための方法(布施)を親族に伝えてほしいと頼む。目連は現世に戻って言われた通りにしたが、回向する対象の餓鬼の姿を見つけられない。仏陀の力によって回向が可能になり、餓鬼

は天界に転生する。(『アヴァダーナ・シャタカ』)

・ある人が餓鬼界に迷いこみ、餓鬼の苦痛の有様を見聞し（または自分の親族が餓鬼界におちて苦しんでいるのを発見し)、餓鬼から布施をして自分を救うように頼まれる。彼が布施した衣服・食物などは餓鬼のものとなる。(『根本説一切有部毘那耶』『ペータ・ヴァッツ』)

ここには生人が死霊に対し供物をささげて祖霊となることを祈るというインド古来の考えと、僧伽に布施することが転生に良い影響を及ぼすという仏教的意味づけが融合していることを看取できる。

第三の輪廻に関する考え方は、人は死後、一定の猶予期間（中有・中陰）の間、「中有」「食香」(乾闥婆gandharva)として存在、それが女性の胎内に入ることによって転生するというものである。この考え方はgandharvaという輪廻の主体を認める点でバラモン教に接近するが、それは輪廻における倫理的責任の主体という意識を表したものと言える（丸井浩・護山真也「インド：輪廻思想の種々相」、関根清三編『死生観と生命倫理』、一九九九)。

簡単にまとめるなら、仏教の死生観には、死者世界を設定しない輪廻説と、死後存在を認める救済説の二方向を持ち、中国に決定的な影響を及ぼしたのは後者の救済を軸とする他界観であると言える。

第二節　盂蘭盆の歴史と文献

言うまでもないが、盂蘭盆は夏安居（四月十六日から七月十五日までのインドの雨期に相当する期間に世俗から離れ研鑽に努める）終了後の七月十五日、自恣（安居中の罪科を懺悔する）の時にあたり、仏僧に供養することによって得られる功徳を死者に廻向し、死者の救済を願う儀礼である。ここではTeiser, Stephen, *The Ghost Festival in Medieval China*, 1988に依拠して、盂蘭盆の歴史と文献について概観したい（他に、金岡照光「中国民間における目連説話の性格」『仏教史学』7-4、一九五九。岡部和雄「盂蘭盆經類の訳経史的考察」『宗教研究』37-3、一九六四。小川貫弌『仏教文化史研究』、一九七三。岩本裕『仏教説話研究四ー地獄巡りの文学ー』、一九七三、を参照した)。

（一）盂蘭盆の歴史

法琳(572～640)『辯正論』は南齊高帝(479～482)の時代に、志磐(13　c)『佛祖通記』は梁武帝大同四年538に、共に帝室による盂蘭盆が行われたことを記載するが、証拠はない。確実な記載は六世紀前半から見え、唐代には帝室から民間に至るまで広く行われた。

> 梁、宗懍(498～561)『荊楚歲時記』「七月十五日、僧俗道尼、悉營盆、供諸仙（初學記・御覧「諸寺」)。」隋、杜公瞻・注(605～617頃)「按『盂蘭盆經』云、『有七葉功徳、並幡花歌鼓果食送之』、蓋由此也。經又云『目連見其亡母生餓鬼中、即以鉢盛飯、往餉其母、食未入口、化成火炭、遂不得食、目連大叫、馳還白佛、佛言汝母罪重、非汝一人所奈何、當須十方衆僧威神之力、至七月十五日、當爲七代父母厄難中者、具百味五菓、以著盆中、供養十方大徳、佛勅衆僧、皆爲施主、祝願七代父母、行禅定意、然後受食、是時目連母、得脱一切餓鬼之苦、目連白佛、未來世佛弟子、行孝順者、亦應奉盂蘭盆供養、佛言大善。』故後人因此廣爲華飾、乃至刻木割竹、飴蝋剪綵、模花葉之形、極工妙之巧。」

北周、顔之推（595頃卒）『顔氏家訓』終制「若報罔極之徳、霜露之悲、有時齋供及七月半盂蘭盆、望於汝也。」（ただし、この部分は衍文とする見解もある）

『旧唐書』楊炯(650～694)伝「如意元年(692)七月望月、宮中出盂蘭盆、分送佛寺、則天御洛南門、與百僚観之、炯献盂蘭盆賦。」

『唐六典』22（玄宗739成立）少府監・中尚署「七月…十五日進盂蘭盆。」

『旧唐書』王縉伝「(代宗大暦三年(768)）七月望月、於内道場、造盂蘭盆、飾以金翠、所費百萬。又設高祖已下七聖神座、備幡節・龍傘・衣裳之制、各書尊号于幡上、以識之、舁出内、陳於寺観。是日、排儀仗、百僚序立於光順門以俟之、幡花鼓舞、迎呼道路、歳以爲常。」

『冊府元亀』52「七月特賜章敬寺盂蘭盆、時寺宇新成、帝増罔極之思、勅百官詣寺行香。」

徳宗建中元年780『旧唐書』本紀「秋七月丁丑、罷内出盂蘭盆、不命僧爲内道場。」

『唐会要』27「貞元七年(791)…七月、幸章敬寺、賦詩。」

代宗大暦三年の盂蘭盆会では、高祖以来の神示が太廟から大明宮の内道場に移されて儀礼が行なわれたほか、章敬寺（長安城東北に前年建設、代宗の母の名により命名）でも官僚参加の儀礼が行われている。代宗個人が実母のために行った私的な儀礼という性格が強いものの、帝室の儀礼に組み込まれていることが分かる。円仁『入唐求法巡礼行記』（会昌四年844）によると、武宗会昌法難の間は当然帝室の盂蘭盆会は行われず、供物を仏寺ではなく道観に献納するようにとの勅命が出されている。しかし、この命令は民間における盂蘭盆会には影響を与えず、例年と同じように行なわれている。また、仏寺から道観への変更という命令は、帝室は仏教の盂蘭盆と道教の中元は相互交換可能と認識していたことを示している。

（二）盂蘭盆文献

盂蘭盆文献は(A)経典『盂蘭盆經』、(B)注釈書、(C)変文の三種からなる。

(A)経典

①『盂蘭盆經』、『報恩奉盆經』（後者は前者の節本）

本書は僧祐(445～518)『出三蔵記集』に「盂蘭經一巻」として著録され、『經律異相』(516)、『荊楚歳時記』(561)、杜台卿『玉燭寶典』(581)、『法苑珠林』(668)に引用されているので、中国では五世紀頃に成立（漢訳?）し、六世紀中葉までには広く流布していたことが分かる。ただし訳者は不明である（『歴代三寶記』は竺法護265～313とする）。その実際の来歴については、紀元四百年頃のインド起源説（小川貫弌『仏教文化史研究』）、中央アジア起源説（岩本裕『地獄巡りの文学』）と六世紀中国起源説（牧尾締良『疑經研究』）の三説がある。

[あらすじ]大目乾連が六通（神通力）をえた時、父母を済度して乳哺の恩に報いようと思った。そこで「道眼」で捜求すると、母は餓鬼に転生していた。母を救うために飯を送っても火炭になってしまい、食べることができない。目連は悲しみ、仏に訴えると、仏は汝の母は罪報が深く、汝一人の力では無理だし、天神・地神・邪魔外道・道士・四天王神でもどうすることもできないが、十方諸衆僧の威神の力を以てすれば解脱できるとし、その方法を次のように教示した。七月十五日、自恣の時に七世の父母、現在父母、厄難中の者のために、飯百味五果・汲漑盆器・香油錠燭・床敷臥具を盆中に入れ、世の甘美を尽くして十方の衆僧に供養する。夏安居にあった衆僧が、心を一つにして自恣の食を受ければ、その徳は無限であり、供養した者の父母・七世父母・六種親属は皆解脱して天界に転生し、父母が生きている場合には、その福楽は百年続くであろう。ここにおいて仏は衆僧に命じて、先ず、仏塔の前

に置き、施主の家のため呪願してから食を受けさせた。それにより目連の母は餓鬼の苦しみを脱することができた。目連は未来の仏弟子も盂蘭盆の救済に与るようにしたいと請うと、仏は承認し、出家・在俗・貴賤の別なく、孝順にして父母・七世父母を思う者は盂蘭盆の法を奉持し、父母の長養慈愛に報いるように告げた。

『盂蘭盆経』のテキスト自体からは次のような特徴を看取することできる。先ず、このテキストの目的は、盂蘭盆儀礼の創始者を佛陀自身に帰することにより、儀礼を権威付け、その意義を解説する点にある。従って、物語を説明すること自体に重点はなく、目連や母、冥界に関しては具体的な記述がない。第二に、宇宙の法則（業・因果）について矛盾する二方向が併存している。即ち、因果法則は不可変とされる一方で、超越的な力（仏または僧）による法則への介入が是認され、それが死者救済を可能にするという論理になっている（これは盂蘭盆文献に共通する特徴である)。第三に、救済を可能にするには僧伽の集合的儀礼行為が必要とされており、因果の法則を超越する力は僧伽に繋がっている点から正当化されるのであり、宗教者個人のものではない。第四に、親を救済するというのは「孝」の要素であるが、救済されるのは父ではなく、母である（これも他の盂蘭盆文献と共通する)。この点について金岡照光「中国民間における目連説話の性格」(『仏教史学』7-4、一九五九）は、盂蘭盆文献には中国固有の孝子譚が反映しているが、儒家的なそれと異なり、盂蘭盆文献では親（特に父権）への服従がテーマとならず、むしろ親が子の負担になるものとして情緒的訴え掛けがなされている。いわば「孝」に対するアンチテーゼと言えるが、儒家的「孝」（父権）を直接に批判の対象とすることができな以上、母を救済の対象として持ち出すことになった、とする。祖先の力（崇拝）と対照的なものとして、祖先の救済（供養）が捉えられたため、父ではなく母が取り上げられたと想定できるであろう。

②敦煌文献『浄土盂蘭盆經』(P2185)

道宣『大唐内典録』(664)、智昇『開元釈教録』(730、疑經）に著録されているところから、八世紀には広く流布しており、また宗密は注釈の中で引用している。道世『法苑珠林』(668)祭祠部は『盂蘭盆經』を小盆經、『浄土盂蘭盆經』を大盆經として引用し、君主による豪華な供物を正当化している。以上から七世紀の前半に成立した、中国撰述の経典であることは疑問の余地がなく、正統的経典と民衆的文芸の間にあるものと考えることができる（経典に近い文言と口語文芸に近い点が混在)。十二世紀には散逸している（岩本裕『地獄巡りの文学』、開明書院、一九七九)。

[あらすじ]夏安居の時、仏は集まった衆生に目連の宿世の因縁を説き、「心、浄なる故に行い浄なり、行い浄なる故に心浄なり」と浄土の行を説く。仏の言を敷衍する阿難を止め、続きは目連を救ってからと仏は言う。その時、目連は母の七ヵ日のために供養し、更に禅定に入って道眼をもって母の姿を捜していた。しかし、発見できないので、目連は泣きながら仏に助けを求める。仏は目連に母が十八泥黎餓鬼に堕ちたことを告げ、目連の悲しみを哀れんで、夏安居の最後の十五日の日に、七世父母と現在宗親のために、盂蘭盆を設け百一物と百一味を供えて仏と僧に施せば、餓鬼は苦を離れ、現身であれば人間に生まれると、救済法を教示する。目連が夏安居において僧伽に供養すると、母は忽ち人間に転生し、喜びの再会を果たす。目連の成功を見て、摩竭提国の瓶沙王は五百金盆・五百銀盆・五百瑠璃盆・硨磲(シャコ)盆・五百瑪瑙盆・五百珊瑚盆・五百琥珀盆に百一味の飲食を盛り、五百金鉢・五百銀鉢・五百瑠璃鉢盆・硨磲(シャコ)鉢・五百瑪瑙鉢・五百珊瑚鉢・五百琥珀鉢に華香を盛って、仏と僧に供養す

ると、七世の父母は七十二劫の罪過から解放される。以下、須達居士・毗舎佉母、波斯匿王・末利夫人も同様に豪華な供養を行なわせた（煩雑に過ぎるので省略）。阿難は仏に目連の母の因縁を尋ね、仏は以下のように答えた。「過去世の定光仏の時代、目連の前世は羅卜という名で、母は清提という名であった。羅卜は布施を好んだが、母は吝嗇で、旅行に出る羅卜が客への布施を頼んだのに対し、母はあたかも食い散らした跡であるかのように食物を散乱させて、羅卜を欺いた。この他にも語り尽くせないほどの様々な吝嗇の行為を行った。清提は五百世の間、常に羅卜の母として転生したが、悪行の報いで今遂に餓鬼に転生した。目連は初七日の時に食を供養したが、吝嗇の性は直らず、食の上に坐って他の餓鬼から守った。」阿難ほか衆生は盂蘭盆のため目連の母が人間に転生したのを見、永遠に流通し宣説した。

構成上はかなり混乱があるが、『盂蘭盆経』に存在しない二つの要素が加わる点が指摘できよう。第一に、目連と清提の前世についての説明が加わる点（目連の前世譚に言及しない『盂蘭盆經』からの発展であり、目連の前世譚を話の軸とする変文の原型をなすもの）、第二は世俗君主による儀礼実行が語られている点であり、これは七世紀において帝室の祖先祭祀が仏教儀礼を採用したという現実を反映するのであろう。

(B)注釈書

六～十世紀の『盂蘭盆經』に対する注釈は、吉蔵（～623）、覚救（～626）、慧浄（～645）「盂蘭盆經讃述」、慧沼（～714）、宗密（～841）「盂蘭盆經疏」、智郎（～947）などがある。これらは盂蘭盆儀礼の中で行われた僧侶による説法（聴衆は知識階級の仏教信徒）を反映すると思われる。

③慧浄『盂蘭盆經讃述』(636～639頃の成立)

經文に忠実な注釈であり、強調点は目連の修行者としての力と孝の倫理にある。目連の冥界旅行については内観的な意味が強調され、母の前世や地獄は描写されない。孝については仏典中から引用することによって仏教教理と孝の一致が主張され、祖先のための功徳が最高の功徳であるとする。

④宗密『盂蘭盆經疏』（830成立）

宗密は華厳の学統に属し、教禅一致を理論化した唐代仏教思想上の重要人物であり、本書は『盂蘭盆經』注解書で最も権威があるものとされる。慧浄のものより文学的・護教的である。また、孝に相当の重点があり、仏教と儒教が共に宇宙の理法であると認めるのは孝であり、孝を実現するのには盂蘭盆以上のものはないと主張することで、仏教の実践が家族秩序・倫理の精神と違反せず、むしろ仏教が最高の孝行為であることを、仏典・經籍を広く引用することで証明する点に主眼がある。経典の注解としては、目連の前世など民衆的文学と共通する要素を受容した最初のものであろう。

(C)講經文・変文

ここで扱われるのはいずれも敦煌発見の文献であり、講經文は俗信徒に対する僧侶の説法（俗講）のテキストであって、韻文と散文が交互に繰り返すが、内容は経典に忠実な解釈であり（経典の一文を引用し、それを多く韻文を用いて解説する）、注釈書と変文の間に位置するものといえる。変文は仏教文学の一形態で、散文と韻文を交互に繰り返す（後者は前者の内容を再述する）特徴を持ち、「変（変相）」と呼ばれる絵を見せながら説教師が大衆に語り聞かす紙芝居的な演劇

の台本であったと考えられている。寺における仏典の説教の範本である講経文から発展したもので、題材は多く仏典から採られ、仏教思想（応報など）を解りやすく解説する教育的効果と共に、祭祀のおいて寺院に集まる人々の娯楽の面もあった。

⑤敦煌文献『盂蘭盆經講經文』（台湾中央図書館32）

『盂蘭盆經』を三段に分けるのが宗密『盂蘭盆經疏』と同じ点から、850年頃の成立と思われる。主テーマは慈悲と孝にあり、特に親の生育の恩と子の報恩（孝）の相互性が強調され、死後の親を救済する目連の行為が孝の手本であるとされる（訳：福井文雅ほか『大乗仏教〈中国・日本篇〉』第十巻、中央公論社、一九九二）。

［あらすじ］最初に経文を簡単に要約して、本日この会に集まっている者を含め、衆生を救うためのものとし、経文を序分・正宗分・流通分に分け、最初の部分のみを解説、後半で『父母恩重経』を引いて、孝を説く。

⑥敦煌文献『目連縁起』（P2193など）

『盂蘭盆經』同様、盂蘭盆儀礼の成立と意味を説き明かすが、中心となるのは目連の母を求めての冥界巡り、応報と地獄の描写にある。800年頃の成立と思われる（訳：前掲書）。

［あらすじ］西方の国に青提という母と羅卜という息子がいた。裕福であったが、青提は無慈悲で、羅卜は信仰に厚かった。ある時、羅卜が旅に出ている間、青提は動物を殺し、僧侶を侮辱する。羅卜それを隣人から聞いて母に尋ねると、母は自分を信用しないなら七日の内に死ぬと誓い、その言葉通りに死んだ。羅卜は三年の喪に服し、七日ごとに斎を営んで、更に母の恩に報いるために出家して目連と名のる。目連は修行の結果、天眼通の能力を得て、それで父母を捜すと、父は天上に生まれていたが、母は阿鼻地獄に堕ちていた。悪業の報いであり、助ける方法はないと説明する仏に、目連は強いて助力を請い、錫杖と鉢盂を借りて、地獄に向かう。地獄で母と面会し、水飯を贈ると、火に変わって飲食できない。目連は仏のもとに戻り、餓鬼となった母を救うこと（地獄＝餓鬼とされている）を請うと、仏は衆僧解夏の日、香と華を供養して盂蘭盆を営んで「三世之如来」「十方之聖賢」に献ずれば諸佛の「聖光」により地獄を離脱できると教える。目連が豪華な盂蘭盆を営むと、たちどころに母は地獄から救われ、狗に転生した。目連は母を捜し出し、更に仏に救いを求めると、仏は四十九人の僧を集めて道場を設け、懺悔・礼拝・放生・転読を行えと命じる。その通りに供養すると、母はたちまち天上に昇った。最後に著者（説教者）は目連に倣って、父母の恩に報いて孝を尽くすようにと述べる。

⑦敦煌文献『大目乾連冥間救母変文』（S2614など）

800年頃の成立と思われる（訳：『仏教文学集』（中国古典文学大系60）、平凡社、一九七五）。

［あらすじ］ⓘ序文：七月十五日＝自恣の日は天堂は戸を啓き、地獄は門を開く時で、この日に供養すれば現世では福を得、亡者のためには勝処に転生するとする。

ⓘⓘ羅卜（目連の俗名）在俗時、青提（羅卜の母）が約束を違えて僧に対する布施を怠ったため、阿鼻地獄に堕ちる。羅卜は母の三年の喪があけて出家し、阿羅漢になる。「天眼」をもって母を捜索するが、発見できない。世尊は目連に母が地獄に堕ちたこと、「解夏勝脱之日」にのみ救済が可能であると教示する。目連は座禅により「神通」を獲得し、鉢を投げて空を飛ぶと梵天宮に行き、そこで父に再会する。父は地獄に行けば母に会えると告げる。

ⓘⓘⓘ目連の冥界巡り。最初に数名の男女が暇そうにしているのに会う。彼らは冥界の官吏の誤りで召喚され、既に死体が埋葬されたため現世にも戻れない者たちで、目連は「家中の男女」

に「福を修し冥災を救う」ことを伝言するように頼まれる。彼らから閻羅大王の王宮の場所を聞き、そこへ行く。閻羅に母の捜索を依頼する。閻魔は「罪人の業報は縁起に随り」「太山の定罪は卒に移し難」いから、早く帰るようにと勧めるが、そこに居た地蔵菩薩の助言で、閻羅は業官・司命・司録など冥官に青提の記録文書について諮問、善悪二童子に目連に随行して五道将軍のもとに行き、何地獄にいるか調べるように命じる。途中、奈河の畔で多くの亡者が獄卒に追い立てられており、彼らに「家中の我が子孫」に「福を修し冥魂を救う」ことを伝言するように依頼される。太山の五道将軍の坐所に到着し、青提について尋ねる。五道将軍は太山は所管の部署が多く、天曹・地府が文書の検察を担当していること、半善半悪の者のみが「王」の審判をうけて転生し、善人は審判を経ず天上に生まれ、悪人は審判を経ず地獄に堕ちると説明する。官吏の報告により、青提は所業極悪のために閻羅の審判を経ることなく阿鼻地獄に堕ちたことが判る。

ⅳ目連は母を求めて更に進み、男のみの地獄、刀山剣樹地獄（僧伽の財産を盗んだものが行く）、銅柱鉄床地獄（淫乱に耽ったものが行く）、次の無名の地獄に到る。各地獄では獄主に阿鼻地獄に行くように言われるが、ここでは夜叉王は阿鼻地獄は人間の体を溶かすから現世に帰るように勧める

ⅴ目連は再び鉢を投げて空を飛び、世尊の所に戻って訴えると、世尊は錫杖を与える。目連が阿鼻地獄に行くと、獄卒は止めようとするが、目連は錫杖で薙ぎ払い、中に入る。彼の求めに応じて、獄主は七つの隔に青提の所在を尋ねると、七番目の隔中で目連は母と再会する。獄主に母の免除を請願するが、応報の規則は変更できないとして拒絶される。

ⅵ目連は再び世尊の所に戻って慈悲を請う。如来は光を放って地獄を照らすと、地獄の刀山や鉄丸は忽ち形を変え、亡者は天上に転生した。しかし青提は業が深いため、餓鬼道に転生する。目連は母に食べさせるため、王舎城で乞食し、飲食をもたらすが、青提は慳貪の心からそれを独り占めしようとすると、猛火に変わり食べることができない。また青提を恒河に連れていくと、その水も火に変わってしまう。目連が再び世尊に訴えると、世尊は七月十五日は全ての餓鬼が満腹できる日であって、盂蘭盆を設ければ救済できると教示する。目連が実行すると、青提は満腹し姿を消す。

ⅶ目連が世尊に青提の場所を尋ねると、世尊は黒狗に転生したと告げる。目連は再度、青提を探し回り、ある長者の家で黒狗となった青提を発見する。目連が仏塔の前で経典を転読し懺悔念戒すると、青提は犬の皮を脱いで人間になる。目連は青提を仏のもとに連れていき、仏の回りを三度巡って、その宿業を明らかにしてもらうと、青提の罪は消滅し、刀利天に転生する。

これらの文献からは次のような特徴を看取することができる。先ず、目連の冥界巡り（地獄の描写）が中心であり、目連は僧侶としてより、現世と冥界をつなぐシャーマン（巫）として表れる（冥界への介入は目連の戦いとして表現される。道具は鉢と錫杖）。話全体としては目連という能力者個人の力が軸となる。第二に、地獄は中国固有の泰山の冥界との融合体として描かれる。冥界が官僚機構（業官・司命・司録、天曹録事司・泰山都尉、善悪二童子、五道将軍）、文書事務として描かれる点は中国固有の冥界観と同じだが、冥界の支配者は閻魔であって、泰山府君ではない。第三に、閻羅・地蔵といえども青提の居場所を知らないなど、因果法則の不可変性が冥界の官僚性によって表現されている。青提が一度では天上に転生しないことが示すように、介入は容易になされない。第四に、救済に関して幾つかのバリアントが存在する。例えば、『救母変

文』の場合、地獄からの救済は仏が光を放って地獄そのものを消滅させることでなされ、餓鬼道から逃れるには盂蘭盆（施餓鬼）が必要であり、畜生道に対しては読経懺悔が行われる。『目連縁起』では、地獄と餓鬼道が区別されず、共に盂蘭盆によって救われるのに対し、畜生道には読経懺悔が用いられている。第五に、地獄の地蔵菩薩が出現する（但し、それ程重要な働きはしていない）。七世紀ごろから始まる地蔵の人気（玄奘訳『大乗大集地蔵十輪經』651、実叉難陀(d.710)訳『地蔵菩薩本願經』）を前提にしている。最後に、五道将軍は、唐末五代（十世紀）に流行する『佛説閻羅王授記四衆逆修生七齋往生浄土經』（十王經、八世紀後半以降）中の五道転輪王と関係があるかもしれない点が指摘できる。

（三）盂蘭盆を構成する諸要素

周知のように、盂蘭盆を本質的に外来のものと見做すか、中国固有のものと見做すかは見解の相違が大きい。例えば、盂蘭盆という語の語源についても、全体を外来語とする説（avalambana (Skt.)「倒懸」、ullampana（Iran)「救済」、urvan（Iran)「魂」)、外来語と漢語「盆」の折衷とする説（yü-lan「倒懸」、bhajana（Skt.)「器」)、中国語口語体に由来するという説（「𣏌籃盆」「魚籃」「盂籃」）などが並立し、それが何に起源するのかについて議論が重ねられてきた。それに対し、タイザーは盂蘭盆儀礼は仏教の中から発生しながら、中国土着の祖先崇拝を吸収しているのであり、仮に『盂蘭盆経』が中国撰述であったとしても、それ以前の仏典の中に盂蘭盆文献の思想を構成する諸要素はほぼ出そろっているとする。

- シャーマニスティックな力を持つ存在としての目連（『増一阿含經』（4c後半）36聴法品の、須彌山の地下にいた難陀・優般難陀の二龍王が宇宙の秩序を乱した時、大目捷連が佛陀に遣わされて戦う話)。
- 目連が餓鬼とコンタクトし、因縁を見通す能力を持つ（支謙(d.252)訳『撰集百縁經』4-224：餓鬼からの誓願により、その親族に仏僧に対して供養し、その功徳を餓鬼に振り向けることを教える。しかし餓鬼は業のために供養にあずかることができない。仏陀の力により餓鬼は供養にあずかり転生することができた。その中には盂蘭盆文献と同様、女性が僧侶への布施を怠ったため、餓鬼となる話もある。）
- 僧による母の救済（『増一阿含經』36聴法品：世尊が三十三天に昇り、転生していた母に説法する。『撰集百縁經』4-224：Uttaraの母は僧への布施を拒否したために、死後餓鬼となる。Urattaは出家するが、修業中に亡母（餓鬼）が現われ、自分の業報を説明し、自分のために仏僧への供養を求める。それによって亡母は飛行餓鬼に転生するが、彼女は更なる供養を要請し、それによって三十三天に転生することができた。）
- 自恣の儀礼が死者の救済と係わる話（『仏説灌頂經』21-530（5c?、中国撰述?）:那舎は地獄に堕ちた両親のために供養するが、効果がない。仏陀は夏安居の最後に僧伽を招いて供養することを教え、両親は天に再生する。）

重要なのは盂蘭盆が何に起源したかではなく、エリート的教学（仏教教義）と民衆的信仰（中国的宇宙観）の双方を橋渡しするものという点にあるというわけである。その上で盂蘭盆を構成する思想を次のように整理する。

先ず、盂蘭盆文献が一貫して目連の死後世界に介入する特殊能力（『盂蘭盆經』ではヴィジュアルな能力、変文ではヴィジュアルなイメージに肉体移動と地獄と戦う能力が加わる）を軸に展開していることは、目連は僧侶としてより、「巫」としてのシャーマニスティックな能力が中国

の聴衆にアピールしたのであり、中国古代宗教における宗教者が持っていた現世と冥界を繋ぐ性格を反映していると考えることが可能である。逆に言えば、禅定によってシャマニスティクな力を獲得し、それを他者の救済のために使うという仏教の考え方が、中国のシャマニズムに体系化された瞑想技法という新たな要素を持ち込んだとも言えるであろう。

『盂蘭盆經』「大目犍連始得六通、欲度父母報乳哺之恩、即以道眼観視世間、見其母生餓鬼中。」

宗密『盂蘭盆經疏』「六通者、一神境通、知證境通故、亦名如意通身、如其意、欲往即到故。二天眼通、三天耳通、謂能見、能聞若近若遠障内障外色聲等故。四宿命通、能知宿世本生本事故。五佗心通、謂於定散漏無漏心、一切能知故。六漏盡通、謂身中漏盡而能知故。六皆無壅、故総名通。」

『大目乾連冥間救母変文』「即以道眼訪覓慈親、六道生死、都不見母。」「目連従定出、迅速作神通、……神通得自在、擲鉢便騰空、于時一向子、上至梵天宮。」「目連見説地獄之難、當即廻身、擲鉢騰空、須臾之間、即至娑羅林所、……世尊喚言大目連『…火急将吾錫杖與、能除八難及三災、但知懃念吾名字、地獄應當爲汝開。』……拭涙空中遥錫杖、鬼神當即倒如麻。」

一方、漢訳仏典中に数多い目連に関するエピソードの中で最も重要な舎利弗との友情の話は盂蘭盆文献には反映しない。

次に、盂蘭盆文献は、祖先祭祀自体を否定するものではないが、輪廻法則によって直接の交流による祭祀の有効性を否定し、生者と死者を仲介する僧伽の必要性を主張して、親族関係に係わる宗教行為の中心に仏教を位置付けるという戦術を採る。個人的な「回向」の効果は期待できないか、少なくとも充分でないのであり、夏安居の禅定を経由した僧伽全体の超能力を経由することによって、祖先への供養は可能になるとことが主張される。

宗密『盂蘭盆經疏』「故諸智者、宜各勵心。儻遇善縁、不應空過。一朝去世、誰爲修崇。縦託子孫、七分獲一。況無孝子、悔恨何追。」（子孫の祖先のための供養は、その七分の一しか届かないとされる。）

慧浄『盂蘭盆經讃述』「自恣羯磨、理通十方、和合成僧、不簡凡聖、神如匡海、洞澤無方、威若地炎、生福無盡、所以能除貪賊見苦、随三生天自在、應時解脱也。」

ここから、出家と世俗の間の宗教的力を巡る一種の交換関係が盂蘭盆の全体を構造付けているといえる。即ち、出家は世俗的活動に従事せず、生殖(procreation)に与っていないから、その力を生産力(regenerative force)として世俗に与えることが可能なのであり（僧の超世俗的な力の根源はその脱世俗性にある)、この交換によって僧伽は財物を獲得し、世俗は功徳を獲得するという形で、僧伽と世俗は相補的な体系として位置づけられ、その間での財物の交換に宗教的な意味が与えられる。

最後に、僧伽の夏安居と自恣は、自然のサイクルにそって、夏の生産力を蓄積して、秋にそれを解放する宇宙論的メカニズムとして解釈することも可能である。中国固有の七月に対する意味づけとしては、例えば七夕（七月七日）のそれが示すように、二つの極の交流・合体（死者と生者、織姫と彦星、陰と陽)、死と再生のモチーフであって（小南一郎『中国の神話と物語』)、盂蘭盆と共通すると考えることができる。

『荊楚歳時記』「四月十五日、僧尼就禅刹掛搭、謂之結夏、又謂之結制。」注「按夏乃長養之節、在外行則恐傷草木虫類、故九十日安居。」

一方、仏教教団のスケジュールとしては、インド仏教における夏安居が懺悔（自恣）と新しい

袈裟を分配する儀式で閉じられ、新年祭の意義を持ち（夏安居後の第一日＝法蝋）が、祖先（死者）との交流が強調されることはない。それに対し、中国の夏安居のスケジュールは四～七月に固定されることによって、その終わりが一般の正月から正確に半年ずれた独自の新年を構成したという面を持っている。

第三節　地蔵・十王

最後に本研究で対象にした時期を越えてしまう嫌いがあるが、唐代ならびにそれ以降の中国において冥界の救済者として尊崇された地蔵と十王について簡単に触れておきたい。

前にも言及したが、地蔵信仰の経典的な裏付けは、訳者失名『大方廣十輪経』（旧訳）と唐・玄奘三蔵訳『大乗大集地蔵十輪経』（新訳）という、同じ経典からの異訳である。前者は唐・明佺『大周刊定衆経目録』(695)は北涼時代(397-439)の曇無讖於姑臧の訳とし、智慧『開元釋教録』(730)は北涼時代の訳で、失名とする。ただし、五世紀の翻訳を証明する事実はないらしい。隋代(581-618)に三階教の重んじる経典になっているから、それ以前には存在したことは間違いない。一方、後者は永徽二年(651)訳であり、玄奘三蔵の高名のためもあって、広く普及した。

【要点】・地蔵菩薩は悪趣の一切の衆生を救うという誓いを立て、敢えて涅槃に入らず、穢土に止まっている。禅定の力を用いて、十方のあらゆる世界（地獄を含む）に、様々な形態で（菩薩身、縁覚身、声聞身、閻魔王身、地獄卒身などなど）で化現して、衆生を救済している。その名を念誦し、帰敬供養すれば、あらゆる苦は除かれ、願うところは意の如くかなう。

・出家は人々を仏に帰依させる能力を持っている。破戒僧であっても、その出家という姿が人々を発心させるのであるから、一切の外道より勝れた力を持っているので、迫害してはならない。破戒僧の処断は法によるべきで、法によらずに破戒僧を処分すれば無間地獄に堕ちるであろう。大乗菩薩道は声聞（自己の解脱だけを目的に仏の教えに従い修行する聖者）・縁覚（仏の教えに依らずに悟り、説法教化を行わない聖者）よりも勝れているが、後者は前者に含まれているのであるから、共に尊崇する必要がある。

『十輪経』において地蔵は救済者として規定され、しかも修行苦行する僧の形態をとることもあり、地獄の中にも出現し得る（但し、他の形態でも現れる）という記述、出家（僧形）という形態自体が力を有するという主張は、前章で論じた冥界に介入する能力者としての僧侶という観念と親和的である。

他に唐末（九世紀）頃の成立と推測される『地蔵菩薩本願經』（『明代嘉興大蔵経』は実叉難陀(d.710)訳とするが、それ以前の著録には見えない。北宋・常謹『地蔵菩薩像霊験記』(989)には引用されている）には、次のような話を含んでいる。

・地蔵の前世の因縁譚。仏を信じず地獄に堕ちた母のために追善供養し、地獄・三悪趣の衆生を全て救済した後で、成仏するという誓いを立てる話。

・地蔵が仏陀から、弥勒が出世するまでの間、全ての衆生を解脱せしめ、永遠に苦を除くように依頼される話。

・地蔵が摩耶夫人（釈迦の母）のために応報の種類と地獄の刑罰を解説する話。

・仏が地蔵を礼拝する方法（礼賛、供養、転読。写経、造像、懺悔、十斎）と、その功徳（悪

趣に堕ちない、尊貴の身に転生する、過去の父母眷属の追福、無病息災）を解説。

・死者が地獄に堕ちないための具体的な儀礼の規定（臨終の時、読経・供養して、仏の名号を臨死者の耳元で唱える。七七日の斎)、功徳（永く悪趣を離れ、天人に転生できる。功徳の七分の一は死者に、七分の六は供養者自らが得る)。

・地蔵を礼賛する具体的な儀礼（南方清浄の地に龕室を設け、中に仏画・仏像を安置して、焼香供養する）と十種の功徳（土地の豊饒、家族安寧、死者の昇天、生者の長寿など)。

ここからは地蔵と地獄の結びつきがより顕著になり、また儀礼とその功徳に関する記述が具体的になっている様を見ることができる。ほぼ同時期の成立と思われる敦煌文書『仏説地蔵菩薩經』には冥界の処断に過誤があるという中国の伝統的な考えを踏襲して、地蔵がそれを正すという役割が与えられている。

【大意】地蔵菩薩が南方瑠璃世界にあり、浄天眼を用いて地獄の衆生の苦を見て、それを救済するために地獄に至り、閻羅王の同じ座に、床を別にして坐った。そうした理由は、閻羅王の断罪が公平であるか、文案が交錯して断罪に誤りがあるのではないか、未だ死すべきではない者がいるのではないか、罰を受け終わっても出獄が遅延しているのではないかを恐れたためである。善男善女が地蔵の像を作り、地蔵菩薩経を書写し、それを読誦し地蔵の名を唱えるなら、西方極楽浄土に往生し、臨終を迎えた人は地蔵が自ら迎えるであろう。仏がそう説法するのを聞き、全ての天人・阿修羅等は歓喜し、奉信した。

死者世界に居て苦しむ死者を救済する僧侶という、六朝時代に既に存在していた要素に適合する存在として地蔵菩薩が選ばれ（普通の僧侶よりも強力であり、且つ仏自身が死者を救済するという要素にもある程度適合する)、そのため地蔵は僧形で、死者の救済に関与する存在として定着したと言えるだろう（この項は、真鍋広済『地蔵菩薩の研究』、一九六〇、荘明興『中国中古的地蔵信仰』、一九九九、を参照した)。

敦煌文献には多くの『佛説閻羅王授記四衆逆修生七齋往生浄土經』（十王經）が残されている。その成立年代は不明であるが、題記に「成都府、大聖慈寺の沙門、蔵川述す」とあり、成都が「府」と称されるようになったのは天宝十五年(756)なので、八世紀後半以降の成立であり（蔵川については全く不明)、写経の時期を明記するものは「戊辰」908年？(北1226)、「同光四年」926年(S6230)、「清泰三年」936年(散0799)などであるので、唐末五代宋初（十世紀）に流行したと言える。

この文献は形態上から二種類に区分することができる。一つは、最初に題記（阿弥陀仏念誦、述者の名）を置き、本文は図、韻文の「賛」、散文を交互に繰り返すことで展開されるもの（A類）である。この形態の場合、巻子本と冊子本があり、前者は死者の供養儀礼において図を示しながら、参加者が唱和するのに使われたと思われる。また、ある冊子本(P3761)はポケットサイズ（5.3×4.9cm）で、僧侶の携帯用あるいは個人的使用のためのものと推測される。もう一つの形態は題記がなく、本文も散文部分のみで、図も賛もないもの（B類）で、付記から七七斎の儀礼の一環として写経されたものであったことが分かる。

【大意】仏が涅槃に臨んだ時、集まった諸菩薩、諸天、阿修羅王、閻羅天子、泰山府君、司命司録、五道大神、地獄官典を前にして、閻羅天子が未来世において普賢王如来という仏になると預言する。その因縁を尋ねる阿難に答えて、仏は「冥途の諸王は受苦の衆生を救うための者であり、今後、この経を受持する者は地獄に堕ちることなく、地獄に堕ちるべき罪を

犯した者もこの経を写経し造像すれば富貴の家に転生できるであろう。生きている時に、毎月十五日と三十日に七斎を預修すれば、その功徳を全て得ることができる。新死者は一七日から七七日までと百日目、一年目、三回忌の時に順次十王の審判を受けるから、この十王に対し斎を設ければ、その記録が善悪童子を通じて天曹地府に奏上され、功徳の七分の一は死者に送られ（残りの功徳は生者が得る）、快楽の処に転生できる。もし一斎でも欠ければ苦しみを受けるから、遺族はそれぞれの審判の日に必ず紙銭と食を王に贈り、冥間飢餓の苦しみを免れるようにしなければならぬ」と述べる。閻羅王を初めとする冥官は、使者を遣わして遺族の功徳を調査・記載した上で、仏の言葉通りに亡者を地獄から天道に送ることを誓い、閻羅は十王の名字（つまり、死者が順次経由すべき冥界の法廷）を明かしていく。

秦廣王（一七日）、初江王（二七日、奈河を渡るところ）、宋帝王（三七日）、五官王（四七日）、閻羅王（五七日）、変成王（六七日）、太山王（七七日。ここまでが七七斎）、平正王（百日目）、都市王（一年目）、五道転輪王（二年目）。この部分は図と賛だけで話が進展していく。

十斎を全て行えば、十悪五逆の罪を免れ、天上に再生できる。地獄の罪人は多く三宝の財宝を犯した応報を受けているから、くれぐれも三宝の財宝を犯してはならないと述べる。最後に仏が経名を教え、全ての大衆が奉持した。

ここに現れる神名などにも中国伝統の他界観を継承していることが窺われるが、何よりも特徴的なのは冥界それ自体の中に救済が内包されていることであろう（冥界の審判者に斎を設けるのは賄賂と言えないこともない）。やがて五代・北宋時代になると、地蔵と十王が結合し（cf. S3092「道明和尚還魂記」）、地蔵を中心に左右に十王を描く絵画が流行することになる（この項は以下の諸研究を参照した。小川貫弌「閻羅王授記経」、『講座敦煌７　敦煌と中国仏教』、一九八四。Teiser, Stephen. “‘Having Once Died and Returned to Life’: Representation of Hell in Medieval China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48-2, 1988. 同“The Growth of Purgatory”, Ebray and Gregory ed. *Religion and Society in T'ang and Sung China*, University of Hawaii Press, 1993. 同“The Ten Kings of Purgatory and Popular Belief”, 『民間信仰與中国文化国際研討会論文集』、一九九四。杜斗城『敦煌本仏説十王経：校録研究』、一九八九）。

結論

仏教の死者観はブロック風に言えば「力の根源が因果-輪廻という人間外的な存在に帰せられるため、死者が生産性と結びつく契機を失い、苦しむ弱い存在となった」ということになるのかもしれない。しかし、仮にその表現を受け入れるとしても、仏教が中国に入ってくることで“死者性の転倒”が生じたとは言えそうもない。第一に、それは戦国時代に始まり、前漢期に方向が定まり、後漢期に明瞭になってくる、長期にわたるプロセスを持っているからである。第二に、仏教はこのプロセスの最終段階において、“死者性”を決定的に一定の方向に導き、それに基づく体系的な死者儀礼（供養）を提起した点に、最大の貢献を見ることができる（仏教が変化を引き起こしたのではなく、既に起こっていた変化に仏教が接合したと言うこと）。第三に、その体系が教義（経典）により裏付けられる前に、既にかなりの要素が出そろっている。「救済者」の要素に典型的に現れるように、四世紀までの供養儀礼の要素が組み替えられて仏教の儀礼に採用されているという印象が強い。

死者の二類型という観点（祖先－恩寵－交流、厲鬼－破壊－排除）に戻って論じるなら、漢代に始まる「死者性の転倒」現象は次のように要約できる。

中国古代において、明瞭に二つの死者が存在した。一つは根元的には天に由来する力に与り、それを現世にもたらす“仲介者”として働く死者（祖先）であり、もう一つは天に由来する力から排除され、現世に対しては専ら破壊的にしか働かない死者（厲鬼）である。この両者のポジションに変化が生じるのは戦国時代に始まると考えることができ、それは祖先崇拝の有効性の低減に伴って、一方では厲鬼とそれに対する除祓儀礼が文献上に登場し、一方では祖先と厲鬼の中間領域がより言及されるようになる。

これに拍車をかけたのが他界観の変化であったように思われる。ある意味では西周時代以来の天上他界の考え方を継承した考え方として、漢代には山上他界（崑崙山）が広く信じられたが、その一方で地下他界の考え方も併存しており、そこに死者世界を現実世界に類似する官僚制と捉えるイメージが定着していった。官僚制的冥界は力の根源（天、帝）を頂点とする世界観の中に死者を位置づけるという点では古典的な祖先崇拝と変わらないものの、死者が官僚機構に依存し支配されて自律性を失い、また常に刑罰や徒役に処せられる危険がある不安定な存在である点で、祖先崇拝における死者とは決定的に異なる。ただ、官僚制的な他界は現実と同様に人間くさい（いい加減な）ものであり、生前の倫理性を追求する方向は必ずしも強くない（『太平経』では倫理性への強い要求が見られたが）。むしろ現世において租税と労役を要求されるのと同じく、他界も“不条理な苦しみ”と捉えられていたのだろうと思われる。この他界のいい加減さは死者の救いの可能性でもあった。遺族は宗教者の助けを借りて冥界に賄賂を贈ることで死者の幸福を祈願することができたし、寿命も冥界の官吏の恩情で変更される可能性があったのである。

仏教の影響は、いい加減な冥界に倫理性を与え、ある程度厳格なものにした（ただ、冥界の全体的な性格は中国古来のものを継承しているので、限定的だったと思われるが）。少なくとも、輪廻の法則と地獄の責め苦は、現世と同じ官僚制における苦しみとはレベルの違うものであった。ただ、仏教の影響は他界観に変化を与えたこと自体より、変化を与えたことによって、「救済者」というそれまでも存在した観念を明瞭なものにした点の方が重要だったように思われる。そして伝統的民間宗教者の役割を引き継いで、死者の救済と神々の世界への介入を行うことが、僧侶に期待されたのである。

死者の救済という考え方が重要性を増していったのが、苦しむ死者、惨めな死者という考え方が普及していくプロセスとパラレルであったことはほぼ疑いがない。古代から中世にかけて死者の二面性は継続して存在してきたにせよ、祖先と厲鬼の境界は次第に曖昧になっていった。祖先も先秦時代のように力ある存在ではなくなり、それと軌を一にして祖先も厲鬼と同じような災いをもたらす存在として、死の破壊的な面の方がより強く意識されるようになっている。死の破壊的側面が強く認識される以上、死者を現世から切断しようとする傾向（忌避）は確実に強くならざるを得ず、それが墓券や志怪の「生死は路を異にす」という表現に象徴的に表れている。但し、ここで扱った諸資料は、単純に死者を縁切りするだけでは満足しない。死者と生者がパラレルであり、相互に影響すること（死者の行為や状態が現実の災禍として現れる、あるいは生者の行為が死者を幸福にする）を承認し、死の世界と交流することで現世に福がもたらされることを執拗に語る点で共通している。つまり、苦しむ死者と縁切りしようとする一方で、死者の苦しみで現実の苦を説明し、死者の苦しみを去ることでその力をポジティブなものに転換できるとする構造がある。ここから生者による死者の救済というテーマが成立するのであって、「苦しむ死者」の言説は現実の苦を説明する神義論であると同時に、苦を解消する救済論でもあると言える。

以上から、死者を救済するという考え方と行為が成立するためには、以下の三つの要素が必要であったと考えられる。

①死者は苦しんでいるという考え方（他界観）

古代的な祖先崇拝の場合、死者は「力の根源」と現世との「仲介者」として設定されることで、自発的に力を発揮する能力が正当化される。“ 死者性の転倒 ” 現象の中で、この構図は成立しない。死者は自発的には〈力〉に参与する可能性を奪われ、従って救済を必要とするのである。その意味ではブロックが、死者以外に「人間外的な力の根源」が設定され、死者がそこから排除される時、死者は弱く苦しむ存在となると図式化したのは正しい。この場合、仏教以前では死者世界の官僚制が、仏教では輪廻法則が、死者を疎外した原因であると考えることができよう。

②救済を可能にするシステム

死者が〈力の根源〉から排除されている以上、それとは別に「力」に参与できるチャンネルが存在し、それを用いて死者を力の流れに復帰させなければならない。つまり、「力」に参与する能力を持った救済者と救済の儀礼が必要なのであって、仏教以前では民間宗教者が（古代から中国では宗教者が天に由来する力の流れを知り、参与し、場合によっては左右する能力を持つと考えられた）、仏教では僧侶、僧伽がそれに当たると言える。

③生者の側の死者を救済する動機付け（filial identity：親子の同一性）

死者が苦しんでいるとしても、生者の側にそれを救済する必然性がなければ、死者の救済は成立しない。先祖供養の場合、それは一種の「孝」の意識、祖先と子孫の関係の連続性・同一性の認識に求められる（祖先・子孫のreciprocity）。同一性というのは、片方の情況がもう片方に反映するのであり（例えば、子孫の間における秩序からの逸脱が祖先の不満足となり、それが更に子孫の災禍として反映するなど）、両者の交流によって双方に利益をもたらすとする考え方である。

祖先と子孫の同一性は、本質的には親子の同一性に基づくと考えることができる。親子の同一性とは、子供の誕生という生物的事実と生育の過程に由来する愛情と尊敬、道徳と義務に基づいて、片方の情況がもう片方の情況として規定される（例えば、親の役職に基づく権威が、そのまま子供の権威となるなど）というものである。この構造の中では必然的に片方がもう片方の向上

を希求することになる。

この死者と生者は不可分の統一体を構成するという考え方自体は古典的祖先崇拝にも存在するもので、変わっていない。しかし、漢代以降においては、生者と死者の同一性は必ずしもポジティブな意味を持っていない。『太平経』の承負論に典型的に表れるように、死者は現実の「悪」の原因である（死者のせいで、と言えるかもしれない）。鎮墓文や志怪で死者が「悪」の原因であることを理由に生と死の断絶が主張される一方で、死者を救済することは生者を救済することに他ならないという方向性を顕著に見ることができた。これは「悪」の原因としての死者という論理を用いながら、原因としての死者を利用することで現実を救済することを指向していたと見なすことが可能である。

とするなら、死者とは実は生者の現実を表す鏡に他ならず、「不条理な他界」「苦しむ死者」は生者がそのような状況にあることの象徴なのではないか。“死者性の転倒”とは要するに、既に死者との単純な連続性だけでは未来が開けると感じることはできなかった状況であり、現実が望ましいものではなく、その改変も容易ではないという認識の裏返しである。もし、この仮説が成立するなら、“死者性の転倒”は現実の人間存在というものの認識の転倒をも意味していることになり、そのような現実認識がなぜ起きたのかが問題になる。だが、それはここでの考察を越える課題としたい。

現実に対するペシミスティックな認識は、勿論、希望がないことを意味しない。生者の儀礼行為により死者の救済は可能になるかもしれず、それを通して現実（生者自身）にも希望が生じるのであって、祖先崇拝の時とは逆に、死者は「根元的な力」から排除されていることによって、「根元的な力」が現世に顕現するための媒介になっているのである。即ち、祖先崇拝の場合は葬送儀礼が完了する前は死者は穢れた破壊的存在であるが、葬送儀礼を通して強力で生産的な存在に変容する。この変容には遺族の執行する儀礼が不可欠であるが、それはオートマティックで一回的な出来事である。

死の二面性 ┌ 破壊性
　　 ↓ 変容：一度だけ行われる葬送儀礼により自動的になされる。
　　└ 生産性――希望へ

それに対して、供養を軸とする論理においては、死者はそのままでは破壊的存在に止まるのであり、それを変容させるためには遺族の主体的恒常的で不断の関与が求められることになる。

死の二面性 ┌ 破壊性
　　 ↓ ＜－－－－－－－－生者の不断の関与により変容が可能になる。
　　└ 生産性――希望へ

ここでは主導権は生者にあるのであり、死者の命運は未来に委ねられる。過去の死者に繋がることで自動的に未来が開けるのではなく、現実の人間の営為次第で救済の可能性が開かれるというのが、背景にある論理であると言える。